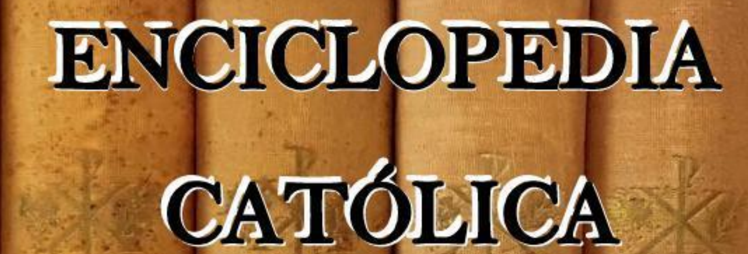


ENCICLOPEDIA CATÓLICA

TOMO VI

La Simbólica

o

Los Católicos y los protestantes

I

1846

ENCICLOPEDIA CATOLICA.

TOMO VI.

LA SIMBOLICA

ó EXPOSICION

DE LAS CONTRARIEDADES DOGMATICAS

ENTRE

LOS CATÓLICOS Y PROTESTANTES,

SEGUN SUS PROFESIONES PÚBLICAS DE FÉ,

POR M. MOEHLER,

PROFESOR DE TEOLOGIA EN MUNICH,

traducida al francés de la cuarta edicion alemana, y del francés al español

POR EL PRESBITERO D. ANTOLIN MONESCILLO.

TOMO I.

CON LICENCIA DEL ORDINARIO.

MADRID: 1846.
Imprenta de D. José Felix Palacios, *editor*.

TABLA

DE LAS MATERIAS CONTENIDAS EN ESTE PRIMER TOMO.

Pag.

INTRODUCCION A LA SIMBOLICA.

LIBRO PRIMERO.

CAPITULO PRIMERO.

Contrariedades en la doctrina sobre el estado primitivo del hombre, y sobre el origen del mal moral.

CAPITULO II.

Del pecado original y de sus consecuencias.

CAPITULO III.

Contrariedades en la doctrina de la justificacion.

CAPÍTULO IV.

Contrariedades en la doctrina de los sacramentos.

EL TRADUCTOR ESPAÑOL.

Este siglo que parece convocar á un juicio severo á las edades precedentes; y que en su literatura monstruo llama aun el porvenir ante el juzgado de sus caprichos y liviandades, formará sin duda en la historia una de aquellas épocas en que la crítica, el raciocinio y la imparcialidad se ven como agobiadas para separar los mil elementos heterogéneos que han coincidido á semejante formacion.

La literatura, como la sociedad, como los sistemas, y las costumbres, y opiniones, apenas encuentran en sus dorados sueños un tipo á que arreglar sus designios, ni un símbolo á que conformar sus cismáticas discusiones. Llamolas *cismáticas*, porque yo veo el cisma en donde ó la independencia, ó el escepticismo, ó el orgullo, el interés, la ambicion ó las pasiones tienen bastante entrada y valimiento para personificarse y aspirar al renombre de *nacionales*. Y si á esto se añade la proscripcion de las antiguas creencias y tradiciones del género humano, y la consagracion de una política de sistema, la consagracion de un partido, de una teoría, de una opinion, del *yo humano* en una palabra, se concebirá fácilmente cuán cismáticos, y qué mentidos son á la vez los esfuerzos de esos nuevos apóstoles *humanitarios*, que seguidos de magníficos trenes, ó frenéticos entusiastas de una invencion que son incapaces de analizar, pervierten al mundo en vez de convertirle, y ensayan sus teorías sobre la llagada sociedad, atenuese, ó perezca entre las manos del anatomista.

Para consolidar el reinado funesto de tan ambicio-

sus aspiraciones ha pasado el espíritu individual á la sociedad, como á la familia, y á todos los ministerios y regalías que son consiguientes á tan sagradas instituciones: de aquí es que los ministros, los gobiernos europeos han fingido cargar con la responsabilidad de los tronos, y desde entonces la realidad de las monarquías ha quedado en una ficcion, á quien se honra bajo la imágen de *persona inviolable.* Y como si todo debiera fingirse en las sociedades modernas, se han formado las utopias de sus gobiernos bajo el optimismo de las garantías de una multitud de poderes que se observan, recelan unos de otros, y á cuya sombra, se dice, vivirán puras las instituciones. Las cámaras alta y baja; senados y congresos; ministerialismo y oposicion; la prensa en su vasta y formidable ramificacion; el ejército; las corporaciones de provincia, y las municipalidades con todas sus consecuencias, y el recelo y antagonismo que entre la division de estos poderes se fomentan, hé aquí lo que se ha creido necesario para *regenerar* el linaje humano.

Al leer la *Simbólica de Mœhler* que va á publicarse en nuestro idioma, he creido que si á la manera de esta obra sabia, y de oportuno análisis se formara una cuyo objeto fuera político en su mayoría; y en la cual se estampara un resúmen vivo y exacto de las contrariedades políticas entre las constituciones modernas, y tambien de las contrariedades políticas entre los constitucionales, resaltaria de una manera espantosa el vicio inherente á estos sistemas de escision y desventura.

La *Simbólica* pues, por su originalidad y oportuno objeto, ha llamado la atencion de los hombres de todas las comuniones disidentes de la única verdadera comunion á que con razon llamamos católica. Los hijos pues de esta divina iglesia encontrarán en la exposicion de Mœhler sus títulos y prescripciones, á la vez que las actas oficiales de la revoltosa y anárquica escision pro-

vocada y consumada en el siglo XVI, y seguida hasta nuestros dias por todos los caminos exceptuado el verdadero; y por consiguiente matizada con todos los extravíos y errores del entendimiento humano entregado á su propio consejo.

Resta pues en obsequio de la brevedad autorizar extrínsecamente un libro de la importancia de la *Simbólica*. Hé aquí á qué pueden reducirse sus títulos apologéticos.

Permítasenos citar algunos periódicos alemanes. La Alemania, tan dividida bajo el aspecto geográfico como bajo el de las doctrinas, y en donde la opinion no está centralizada, sino que la infatuacion de Viena ó de Berlin es censurada severamente por las críticas de cualquiera otra capital, no ha tenido mas que una voz para realzar el mérito de la *Simbólica* de Mœhler.

«Evidentemente, dice un crítico, llegariamos demasiado tarde si pretendiésemos llamar la atencion pública sobre una obra, que dada á luz hace dos meses, está ya impresa dos veces. La *Simbólica* de M. Mœhler traducida al latin y al italiano ha sido saludada por los aplausos unánimes de los católicos. Para obtener tan favorable acogida, es preciso que un escrito haga una revolucion en la ciencia.

»No tememos decirlo, el libro de que hablamos es una nueva aurora para la iglesia católica..... No es menos instructivo para los protestantes, á quienes hace ver con la historia en la mano la filiacion y desarrollo de su doctrina, al mismo tiempo que les manifiesta el dogma católico en toda su luz y pureza: los pone tambien en actitud de dar un juicio sano y seguro sobre la controversia que separa las dos iglesias.....

»Aunque por necesidad es un escrito compuesto de elementos heterogéneos, forma un sistema completo debido á estudios maduros, á largas investigaciones, y á un trabajo infatigable para la disposicion de las ma-

terias. Se distingue por el órden mas metódico. No contento con presentar las oposiciones doctrinales, hace ver el autor su conexion intrínseca, y manifiesta cómo la una está necesitada por la otra, remitiendo cada doctrina á su idea madre y fundamental. Antes de exponer el antagonismo de los diversos símbolos desarrolla una sabia teoría sobre el dogma controvertido; y colocándose en diferentes puntos de vista penetra hasta lo mas profundo: asi es que las contrariedades de doctrina resaltan con la mas viva claridad. Espíritu de orden y de análisis, lucidez de expresion, fuerza de raciocinio, sublimidad de imágenes, brillantez de colorido, sentimiento profundamente religioso, todo concurre á la vez para formar un libro del mayor atractivo. La parte dogmática, la historia de la iglesia y de las herejías, el conocimiento de los padres, la exégesis, la arqueologia, la filosofía, la historia profana, en una palabra todos los ramos principales y accesorios de la ciencia teológica son tributarios del escritor.....

» Jamas se ha reunido tanta materia en tan pequeño espacio (*Allgemeiner Religions und Kirchenfreund.* Año VII, entrega 1.ª Wurtzbourg, 1833).»

«Antes de Mœhler, dice otro escritor, nadie se ha anunciado al mundo sabio con semejante obra. La polémica con los protestantes está elevada allí á la dignidad de la ciencia.

» La *Simbólica* es la fiel expresion del dogma católico..... Todo el que no fuere indiferente á la grande escision del siglo XVI, no podrá estimar bastante á tal libro ni expresar su reconocimiento á un hombre que se ha encargado de un trabajo tan vasto. Podemos decirlo sin exageracion: la obra de Mœhler hará época en la historia de la teología (*Der Katholik*, periódico religioso publicado en Espira bajo la direccion de los Señores Weiss y Ræss: este último es superior del seminario mayor de Estrasburgo. Año XII, tomo 46, entrega 12).»

«Tal es nuestro juicio definitivo sobre la *Simbólica* de Mœhler: la literatura no conoce obra semejante bajo la triple relacion de erudicion, de raciocinio y profundidad (ubi supra, tomo 47, entrega 3, p. 367).»

«Toda la *Simbólica* manifiesta á la vez una erudicion vasta y un juicio de una penetracion infinita. M. Mœhler deja en pos de sí á todos sus antepasados, ya por la claridad de la expresion, ya por la profundidad de los pensamientos, ya por la fuerza del raciocinio (*Sion*, periódico de Augsburgo, entrega 3.ª, 1834).»

«Entre las obras de teología publicadas en estos últimos tiempos, debe colocarse sin contradiccion en el primer lugar la *Simbólica* de Mœhler. Por todas partes manifiesta este libro una riqueza de erudicion que hace recordar á los antiguos padres, los Orígenes, los Tertulianos, los Agustinos &c. (*Jahbücher für Theologie und christliche Philosophie*: tomo 3, entrega 2.ª, 1834).»

A estos testimonios pudieran añadirse otros muchos. Los mismos protestantes han rendido homenaje á la imparcialidad, al fondo y erudicion del autor de la *Simbólica*. Un escritor célebre entre los suyos, M. Augusti, consejero del consistorio de Coblentz, miembro de las academias de Berlin y de Munich &c., da este fallo: «Despues de excelentes trabajos sobre los padres y el dogma, trabajos que revelan un talento rico, acaba M. Mœhler de dar en su *Simbólica* una obra de que puede gloriarse la iglesia romana, y á la cual debemos aplicar el antiguo adagio: *Introite, nam et hic dii sunt!* En este escrito que ha encontrado la mas favorable acogida, combate el autor á la iglesia evangélica con sus propios símbolos, y con mucha profundidad y penetracion. Merecia mas que cualquiera otra obra que algunos de nuestros teólogos mas distinguidos la examinasen severamente, y se dedicaran seriamente á refutarla. Muchos han descendido á la lid, se ha empe-

ñado un combate que aun prosigue, y que no puede menos de ser ventajoso á las dos iglesias. Solamente seria de desear para bien de la ciencia que continuase con tanta imparcialidad, moderacion y dignidad como ha empezado (*Voyages à la recherche d'une religion*, por Tomas Moore, traducido del inglés y acompañado de notas por el Dr. Augusti. Colonia, 1835. p. XIII). Si nos lo permite el tiempo aun podremos citar á Marheinecke, Nitzsch, Sartorius, Tafel y otros muchos.»

Hasta aquí los testimonios que en favor de la *Simbólica* se encuentran en una nota de la traduccion francesa de esta obra. Permítaseme citar ahora en apoyo de la misma el juicio crítico que los sabios editores del *Boletin católico de Bibliografía*, que se publicaba en París bajo la acertada direccion de M. Dufriche-Desgenettes, cura de Nuestra Señora de las Victorias, formaron aunque incidentalmente sobre el libro que nos ocupa. Hablando de la *Historia de la vida, de los escritos y doctrinas de Martin Lutero*, se expresa en estos términos: «M. Audin ha hecho resaltar muy bien las diversas fases de la vida de Lutero, le ha presentado alternativamente dócil y arrogante, predicando la rebelion al pueblo y esforzándose demasiado tarde en apagar el incendio que habia causado; le ha manifestado en sus debates con los teólogos católicos, y con sus propios discípulos, que bien pronto se vieron obligados á separarse de él. Quizá hubiera sido bueno extenderse un poco mas sobre las doctrinas teológicas del padre de la reforma, y manifestar cómo conducen al mas absoluto fatalismo. Este trabajo ha sido ya hecho por el Dr. aleman Mœhler en su bello libro de la *Simbólica*; y nosotros creemos que un análisis sucinto de esta obra no hubiera estado fuera de lugar en una *historia de Lutero* (*Bulletin catholique* etc. T. I. — Avril. — Mai 1840).»

Ciérrese ya esta larga serie de calificaciones venta-

jeras para la *Simbólica* con las siguientes notables líneas: Exponiendo M. Hurter, autor de la *Vida de Inocencio III* y del *Cuadro de las instituciones y costumbres de la iglesia en la edad media*, los motivos que determinaron su conversion, dice: «Despues de hacer dimision de las funciones de presidente de consistorio, consagré la libertad de mi tiempo al estudio de los dogmas católicos; y bajo este respecto me aproveché de la lectura de la *Simbólica* de Mœhler (Véase el periódico religioso de París titulado *L'Univers, Union catholique*, jueves 5 de setiembre 1844, n.º 721).»

Cuando tan señalada importancia se da á la obra en cuestion; y cuando el tiempo apremia de que la sociedad ávida de principios, de máximas ciertas y de ideas de estabilidád y ventura ha de buscar alimentos propios para saciar sus necesidades morales y políticos, parece que este libro producirá una sensacion profunda en los ánimos.

Apenas se discute ya un punto determinado de dogma, de controversia, de disciplina y de costumbres; todo entra á la vez en la balanza desigual y anárquica de la Babilonia literaria; las creencias y las instituciones; los principios y doctrinas; los derechos y las prescripciones; las dignidades de la iglesia y el ministerio del estado; lo santo y lo profano, asi como la vida pública y el secreto de las intenciones, y el sagrado de los negocios de familia, todo, y todo en una misma produccion, suele presentarse al público bajo los mentidos y fatales colores de caducidad, proscripcion, hipocresía, perversidad y ridículo. Por manera que nada queda intacto de las inficionadas tempestades que ha producido la emancipacion religiosa.

Si preciados de hombres sensatos acuden los controversistas del dia á la fuente de las grandes cuestiones religiosas y sociales que hace tres siglos se debaten, no dudamos que la *Simbólica* les sirva de guia para en-

trar en el vasto laberinto de tan variada contienda; mas pretender instruirse y tener voto decisivo en estos puntos principales, ó en los accesorios que por desgracia nos afectan, sin entrar en el exámen de las bases y fundamento de la gran cuestion, valdria tanto como fallar en última sentencia una causa de vida ó muerte para la sociedad, prescindiendo de todo alegato.

A los que deseen penetrar el fondo de tan inmensas cuestiones; á los que aprecien debidamente su genealogía y ascendencia religiosa; á los que de buena fe busquen ya el apoyo extrínseco de sus sentimientos católicos, ya el desengaño de sus errores, ofreceseles como uno de los libros mas á propósito la *Simbólica* de Mœhler; cuya traduccion, ademas de su reconocida utilidad, servirá á muchos de los lectores de las *Prælectiones theologicæ* del P. Perrone para entender los repetidos notables pasajes que de ella se citan en francés por el sabio escritor de la compañía de Jesus.

El objeto pues de la *Simbólica* es vasto, lleno de interés y de vida: la idea marcha siempre fijo, va acompañada de la animacion sorprendente de los contrastes; y síguenla en ordenado y amenísimo consorcio la erudicion, el criterio y la esperanza nunca frustrada de ver combatidas en sus fundamentos las diversas contrariedades dogmáticas. Es tambien obra de sentimiento, de actividad y de un carácter propiamente simbólico: en ella se representan con viveza, y con severa realidad los puntos de creencia, los artículos, ese culto del entendimiento y del corazon hácia los dogmas, que ó se forja el hombre, y entonces son errores y constituyen el ídolo deforme de la disidencia y del delirio; ó son verdaderos artículos de fe, y entonces producen la vida, la unidad, el órden y las encantadoras armonías del culto y de las alabanzas. Por eso el conde de Maistre en su lenguaje ameno y filosófico á la vez dice: «Los símbolos son profesiones de fe para

reconocerse, ó para contradecir los errores. Se lee en ellos: *Creemos*; y jamás *creereis*. Los rezamos en particular; los cantamos en los templos al sonido de la *lira y del órgano*, como verdaderas oraciones porque son fórmulas de sumision, de confianza y de fe dirigidas á Dios, y no mandatos dirigidos á los hombres. Me alegraria ver (dice el ilustre escritor) puestos en música *la confesion de Augsburgo*, ó los *treinta y nueve artículos*.» Y por via de nota añade estas notables palabras que confirman la idea que dejo emitida acerca del caracter de la *Simbólica*. «La razon no puede hacer mas que *hablar*, el amor es quien *canta*; y hé aquí por qué cantamos nuestros símbolos, porque la *fe* no es mas que una *creencia por amor*; no reside solamente en el entendimiento, penetra y arraiga en la voluntad. Un teólogo filósofo ha dicho con mucha verdad y exactitud: «Hay diferencia entre creer, y juzgar que es necesario creer..... » Asi es en verdad: los símbolos se cantan, y determínase en ellos de una manera tierna y afectuosa lo que creemos, y aquello á que aspiramos; por los símbolos nos conocemos los católicos mútuamente; los símbolos hacen que distingamos á los disidentes de con nosotros, y los distingamos entre sí: en una palabra la iniciacion católica, la confirmacion en la fe, la profesion y espontaneidad de los sentimientos religiosos tienen un lenguaje propio, característico, y que en la admirable concision de la palabra afirmativa CREO, encierra la sumision del entendimiento, y la protesta mas edificante de la voluntad.

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR FRANCÉS.

«Hay tres obras, ha dicho S. M. el rey de Prusia, »cuya refutacion estoy pronto á recompensar: la pri- »mera es la *Symbólica* de Mœhler.»

Este libro ya clásico en Alemania, adoptado como tal en muchas universidades (*), del cual se han hecho cuatro ediciones en menos de dos años, traducido al latin y al italiano apenas apareció, es aun casi desconocido acá del Rhin. Se ha creido hacer un servicio á la causa de la iglesia, que es la causa de la verdad, y la causa del mismo Dios, dando una traduccion francesa de esta obra capital.

El objeto de la *Simbólica* es el de confrontar de alguna manera los símbolos ó confesiones de fé de las diversas comuniones cristianas, exponer su antagonismo, hacer que resalte la cohesion, la armonía interior del dogma católico, su conformidad con el evangelio y con la razon, demostrando á la vez cuán contradictorias son las otras doctrinas, ya respecto de sí mismas, ya en órden á la revelacion.

Lo que constituye sobre todo la originalidad del trabajo de M. Mœhler es que por una parte reduce toda su polémica á una simple comparacion de los documentos oficiales, digámoslo asi, de esta controversia, quitando de esta manera á los contrarios el recurso de rechazar la monstruosidad de sus enseñanzas sobre tal ó tal teólogo que se darian prisa á recusar; y por otra,

(*) Por ejemplo en Giesen. Véase el *Catholique, journal religieux, XII année*, 46.e vol., 12.e cahier.

que en lugar de ver en cada proposicion heterodoxa un error accidental y aislado, hijo del capricho del heresiarca que la ha producido, la presenta en su encadenamiento con otros errores, estableciendo asi la filiacion y conexion filosófica de las falsas doctrinas de que se compone cada herejía.

Por ejemplo, ha causado admiracion que Lutero, en medio de sus mas inauditos arrebatos, haya permanecido instintivamente sujeto á no sé qué lógica interior, de manera que sus mas disparatados errores se unan en apariencia por un lazo secreto, y que todo lo falso que hay en sus obras pueda referirse á un error primero y fundamental sobre el estado primitivo del hombre, error que no le permitia apreciar ni la verdadera nocion de la caida original, ni las consecuencias positivas de esta caida, ni por consiguiente los medios de reparacion que nos estan ofrecidos.

Esta primera aberracion es la clave de todo el protestantismo. El frio Calvino lo mismo que Lutero, se explica enteramente con otro error, no menos radical sobre la condicion primera de la humanidad.

Se presentan aquí naturalmente todas las cuestiones mas elevadas de la filosofía; el origen del mal, la libertad del hombre, su degradacion y rehabilitacion; problemas insolubles para la sabiduría humana, que han puesto en tortura á los mayores talentos desde Platon hasta Kant, y para los cuales solo el catolicismo, con exclusion de las sectas separadas de la unidad romana, ofrece una solucion verdaderamente satisfactoria.

Termina la obra con una revista completa de todos los extravíos del protestantismo hasta el Schwedenborgianismo, y metodismo que Bossuet no alcanzó. Es pues como un complemento indispensable de la *Historia de las Variaciones.*

Las miras de M. Mœhler sobre el catolicismo no son ni menos vastas, ni menos profundas. La idea del

Dios-Hombre, hé aquí el fundamento de todo el edificio. Durante su vida mortal pronunció el Salvador la palabra de salud, pero no vivió solamente diez y ocho siglos; habita siempre en medio de nosotros lleno de gracia y de verdad. Es para siempre el doctor eterno, sus divinos oráculos resuenan al través de los tiempos, su Espíritu conduce al Padre, su amor aprieta los lazos de la unidad: *Plenum veritatis.*

En los misterios celestiales hace al hombre hijo de Dios, fortalece al adolescente, bendice la union de los esposos; y derramando el bálsamo sobre todas nuestras llagas, alimenta á sus hermanos, alienta al fiel moribundo, y consagra los órganos por los cuales derrama su infatigable bondad todos estos beneficios y favores: *Plenum gratiæ.* Oculto el Salvador bajo humanas formas continua favoreciendo á su iglesia; cada dia renueva en ella la obra de la redencion.

Segun esto, ¿qué es la iglesia? Es Jesucristo que siempre aparece, que vive eternamente; es la encarnacion permanente del Hijo de Dios. De aquí se sigue que la sociedad de los fieles participa de las prerogativas del Redentor, que tiene parte en sus atributos. Jesucristo pues es el que es, y no otro, siempre el mismo, para siempre inmutable; es pues una la iglesia. El Verbo se hizo carne, tomó una forma exterior, luego la iglesia es visible. El mediador es Dios, la iglesia es infalible. Cristo es el sacerdote eterno: la iglesia no tiene fin. En una palabra, como en Jesucristo la divinidad y la humanidad, aunque distintas entre sí no por eso estan menos estrechamente unidas, de la misma manera la iglesia es á la vez divina y humana; *es divina*, porque representa al Salvador de una manera viva; *es humana*, porque es una sociedad compuesta de hombres.

Asi es que en todos los dogmas católicos resplandece esta idea sublime, inefable, la idea del Hombre-Dios; asi vemos por todas partes que la naturaleza se asocia

á la gracia, el elemento terrestre al elemento superior. No puede seguirse sin interés el desarrollo de este pensamiento fundamental. El protestantismo sin velo conmovido hasta sus entrañas se ha sentido con una herida de muerte.

Todos se han apresurado á trabajar, Pflanz, Nitzsch, Marheineke, Gieseler, Sartorius, Tafel, los doctores y jefes; el ataque se ha generalizado. Muchos escritores católicos, entre otros el célebre Gunter, Staudenmayer, Kuhn, han acudido á la lid; de suerte que esta obra es ahora el centro de todas las disputas entre los dos campos. La facultad evangélica de Tubinga ha hecho tambien su refutacion; pero muy pronto creyó mas útil para su causa acudir á la opresion, y á una trama tenebrosa. Despues de haber empleado todo linaje de persecuciones, se ha visto precisado M. Mœhler á dejar su patria. La universidad de Munich se ha apresurado á contarle en el número de sus profesores.

Diremos ahora dos palabras sobre una obra opuesta á la *Simbólica*, tanto mas que de ello inferiremos lo que es en el dia el protestantismo al otro lado del Rhin.

El título de la obra es: *Respuesta al escrito de M. Mœhler contra la doctrina de la iglesia protestante.* Su autor M. Baur considera á la doctrina de Calvino como la verdadera enseñanza evangélica. Hé aquí pues los principios fundamentales erigidos por el doctor de Ginebra. 1.° El hombre no es libre, es una máquina viviente, cuyos resortes estan en la mano del Regulador supremo. 2.° En consecuencia Dios lo hace todo, asi el bien como el mal, por medio de la criatura. 3.° Antecedentemente, desde la eternidad tal hombre es predestinado á la gloria, tal otro á la condenacion (*); Dios no tiene otro fin

(*) Tal es tambien la fe predicada por Lutero y por Melanchthon al principio de la reforma: Dice el primero: «Dios os agrada cuando corona á los indignos, es necesario que os agrade tambien cuando condena á los inocentes (Lutero, *De servo arbitrio*, p. 465).»

al criar los réprobos que entregarlos á las penas del infierno. 4.º En la regeneracion no se destruye la mancha hereditaria sino que se debilita. 5.º La fe justifica sola la fe porque toda obra buena es para siempre imposible al hombre.

M. Baur mezcla de panteismo estas proposiciones de los reformadores puesto que presenta su compuesto como la única enseñanza que confiesan la Escritura y la razon. Dice: 1.º La religion es el sentimiento de nuestra dependencia *absoluta*: definicion que por sí sola destruye la libertad moral, pues que presenta al hombre puramente pasivo entre las manos de Dios.

2.º La nocion del ser finito implica la idea del mal, esto es, todo lo que tiene límites es malo por lo mismo, porque en donde concluye el bien, allí empieza el mal necesariamente. El hombre es bueno, segun que es una emanacion de la soberana esencia; pero como en la creacion no podia Dios producir mas que seres finitos, el hombre está segun este respecto bajo el peso del pecado. Esto es lo que quieren decir los reformadores, añade el discípulo de Calvino, cuando enseñan que el autor de todas las cosas obra el mal.

3.º Hé aquí el pecado original, esta limitacion, esta cualidad que todo hombre trae al mundo.

4.º Adan, tal como lo presentan las Escrituras antes de su caida, no es una persona real; sino solamente la idea, el tipo, el modelo de la humanidad. Nos trazan el ideal á que debemos tocar; pintan al hombre perfecto, al hombre consumado, figuran en una palabra el último término de la naturaleza humana.

5.º Dios se ha hecho hombre en Jesucristo; es decir, en Jesucristo ha aparecido la imágen virgen y pura, el mas alto ideal del género humano. Todos nosotros llevamos en el fondo de nuestro ser un principio, un gérmen divino: ahora bien, este principio se ha desarrollado en el Redentor hasta el supremo grado, este gérmen ha producido y madurado sus mas bellos frutos.

6.º La fe en el Salvador justifica, pero no las obras, porque la falta original aunque debilitada subsiste sin embargo en el hombre regenerado. En efecto, ya lo hemos visto: la idea del ser finito tiene por correlativa la idea del mal, y nosotros no quedamos hechos Dios por la justificacion.

7.º En el discurso de los siglos todos son rescatados en Jesucristo; pero como muchos no tienen fe en su existencia terrestre, no llegan á la perfeccion hasta la inmortal morada. Hé aquí pues, dice nuestro teólogo, lo que entienden los reformadores por el dogma de la predestinacion. Tal hombre está predestinado á la gloria y tal otro á las llamas devoradoras; esto quiere decir que los unos quebrantan sus cadenas ya en este mundo, mientras los otros no despiertan á la vida sino en el tiempo futuro. En una palabra, la eleccion divina no concierne mas que al estado presente de la humanidad (*).

¡Extraña doctrina! ¡Qué de errores! ¡Qué de absurdos! Y aun con todo esto, ¿queda libre Baur de las objeciones de M. Mœhler? Lo veremos al punto. En vista de sus ataques contra el catolicismo, una sola palabra va á ponernos en el caso de juzgar. Escuchemos. La doctrina de la iglesia da en el pelagianismo, en el nestorianismo, en el gnosticismo, en el docetismo, en el judaismo, en el paganismo, en el kantianismo (tomado en mala parte), en el panteismo, en el materialismo; niega el pecado original y la redencion; es fria, muerta, relajada, equívoca &c. (**). ¿Quién no se cansaria de leer

(*) Esta teoría está tomada del profesor Schleiermacher, muerto últimamente en Berlin. Los protestantes de Alemania, por lo general, son ó panteistas, ó naturalistas, y esto se concibe fácilmente. Lutero quebranta el lazo viviente que une el elemento superior y el elemento humano. En tal supuesto preciso es decir, ó que todo es Dios, ó que todo es finito.

(**) Véase la obra citada, páginas 40 y siguientes, 58, 59, 164, 165, 287, 292, 300, 375 et passim.

tantas neccdades? Espero que se nos dispensará con gusto de hablar de las injurias que el profesor derrama á manos llenas sobre M. Mœhler. Baur es un héroe bajo la relacion del valor, queria decir de la impudencia.

Hé aquí el punto á que la *Simbólica* ha reducido á los protestantes; porque si el doctor de Tubinga nos ha causado tanta extrañeza, le ha sido preciso descender á este grado de absurdo.

M. Mœhler ha demostrado en una obra reciente titulada: *Nuevas investigaciones sobre las contrariedades dogmáticas entre los católicos y los protestantes*, que la enseñanza de Baur es contraria á la razon, contraria á la palabra escrita, y ademas que está en fragante contradiccion con los principios de los reformadores. Desde que el hombre llega á la conciencia del yo, dice nuestro autor, se siente *en mano de su consejo*. ¿Y de dónde nacen los gritos de la conciencia; para qué las recompensas, las penas y castigos si la libertad no es mas que un nombre vano? dê una vez: este sistema, *el hombre está bajo el peso de la necesidad*, destruye la diferencia entre el bien y el mal, mina los fundamentos de toda sociedad y hace de Dios el mas injusto de los tiranos.

Por otra parte, la redencion es una gracia de Dios, un acto de la misericordia infinita. Tal es la idea que nos dan de ella los libros santos. Luego si el hombre no tuviera en su voluntad el móvil de sus acciones, ¿qué necesidad habia de gracia y de misericordia? El Salvador ha disipado nuestras tinieblas, sanado nuestros corazones, dirigido á los hombres por el camino recto, y declara que sin él nadie puede ir á su Padre: no es pues cierto que la reparacion tenga su orígen en la naturaleza humana.

En fin los pretendidos reformadores habian concebido tambien la redencion como una gracia de Dios; jamás elevaron al hombre á la dignidad suprema; reconocieron en Jesucristo el Hijo eterno del Altísimo; ense-

ñaron tambien que hay penas reservadas para el culpable, doctrinas incompatibles todas con la teoría que combatimos. Asi que M. Baur destruye hasta las mismas verdades sostenidas por sus maestros, quebranta el cristianismo en su base, y destierra toda moral de entre los hombres.

Antes de publicar la *Simbólica*, era ya conocido en Alemania M. Mœhler por dos obras notables. La primera es *La unidad de la iglesia, ó el principio del catolicismo.* La verdad y el amor, dice el autor, son los fundamentos de la sociedad de los fieles. En su consecuencia divide su libro en dos partes. En la primera presenta á la verdad triunfante, como doctrina, de todas las heregías; demuestra en la segunda cómo une el amor, hijo de la verdad, á todos los miembros de la iglesia en un mismo cuerpo, y destierra para siempre el cisma y la division. Esta obra, dice un escritor, no ha tenido igual; y será largos años un bello monumento del rico talento de su autor (*).

El segundo escrito de M. Mœhler ha encontrado una acogida igualmente favorable: Hé aquí su título: *Historia de san Atanasio y de la iglesia de su siglo.*

La traduccion de la *Simbólica* se ha hecho á vista del autor. No podemos encarecer la complacencia con que nos ha favorecido con sus consejos: dígnese pues recibir el público homenaje de nuestro reconocimientos.

En fin creemos un deber rigoroso no omitir nota alguna del original. Son debidas á largas investigaciones; muchas de ellas ilustran hechos poco conocidos y aun ignorados en Francia, y todas necesarias en el plan de la obra. En fin si se añaden algunas, estan indicadas por medio de un asterisco para que el lector sepa lo que no es de M. Mœhler.

(*) Staudenmayer. *Der Katholik, eine religiœse Zeitschrift.* t. 47, 3.ª entrega, p. 367.

Un crítico francés reprueba un pasaje de *la unidad de la iglesia*; pero seria fácil demostrar que se ha engañado groseramente sobre el sentido del autor.

PREFACIO DEL AUTOR.

Todo libro tiene una doble historia; la una precede, la otra sigue á su aparicion. El autor no puede escribir sino la primera; pero el público á su vez le impone el deber de revelarla, de manifestar las circunstancias exteriores que provocaron sus investigaciones, y las razones fundamentales intrínsecas que le empeñaron á publicar su trabajo. Hé aqui lo que tenemos que decir al lector bajo este doble respecto.

Este escrito debe su orígen á unas lecciones públicas sobre las contrariedades dogmáticas entre la iglesia y los protestantes. Hace muchos años que los luteranos y reformados dan cursos sobre esta gran controversia en todas las universidades de Alemania. Yo mismo he aprobado siempre este método de enseñanza; y quise hacerle pasar al dominio católico.

Mirad de cerca este negocio, y vereis que muchos símbolos se disputan el imperio de las inteligencias: la discordia religiosa ha llevado sus estragos á la iglesia y al estado; el cisma y la herejía han quebrantado la Europa hasta en sus fundamentos. Es pues necesario que el teólogo suba al orígen de estas conmociones, que se apodere de ellas, y penetre todos sus resortes; es necesario que aprecie las numerosas doctrinas que llevan el nombre de Jesus. ¿Hubo jamas objeto mas digno de sus trabajos? Si en esta inmensa carrera se contentase con algunas nociones vagas, superficiales é inciertas, ¿pudiera considerarse al nivel de su mision?

Pero si la ciencia exige que el teólogo profundice las novedades del siglo XVI, la estimacion y el respeto á sí mismo; la paz y seguridad que debe abrigar en

su alma, le recomiendan aun mas imperiosamente este estudio. La iglesia que me ha recibido en su seno es la iglesia de Dios, ¿conduce al Redentor? ¿No oculta algun precipicio la tienda bajo que vivo? Este exámen nos lo impone la razon, y nuestro autor. ¡Y qué! ¿cerrariamos los ojos sobre el origen y autenticidad de nuestras ideas religiosas y morales? ¿Los separariamos con desprecio de nuestros destinos eternos? ¿Y cómo gustariamos el reposo del alma y la paz de la conciencia, si en medio de vastas corporaciones que se llaman todas depositarias de la verdad pura, estuviesemos sin conocimientos é incapaces de delinear claramente nuestra posicion? Habria en esto una especie de seguridad, un adormecimiento letárgico; pero esta indiferencia nivela al hombre con el bruto.

Asi que todos nos debemos á nosotros mismos, y debemos al criador el sondear las bases, y examinar la fuerza ó debilidad de la sociedad religiosa á que pertenecemos. Esta investigacion exige el conocimiento de las comuniones opuestas. Por otra parte no puede abrazarse, ni penetrarse científicamente una doctrina cualquiera, si no se tiene á la vista el conjunto de la del contrario. Hay mas: la exposicion de un sistema dogmático, si descansa sobre un fundamento sólido, es al mismo tiempo su apología. Manifestad al fiel una proposicion en su verdadera luz; y vereis que posee tantas ideas religiosas y cristianas, que al instante penetra su conveniencia ó contradiccion con el Evangelio.

Por otra parte el ministro de la palabra, sobre todo en los pueblos divergentes en creencias, no puede satisfacer á todas sus obligaciones, si no está en el caso de trazar exactamente la línea que separa á las diferentes iglesias

Es verdad que el ciclo de las fiestas católicas no da ocasion á discursos de controversia, porque las unas son relativas al Salvador y á las verdades que edifican la fe

comun; y las otras se ordenan á celebrar la memoria de los héroes cristianos y hombres ilustres que afirmaron el reino de Dios sobre la tierra y obtuvieron nuevas conquistas. Asi pues, á parte de algunas raras excepciones, el predicador no tendrá que tratar directamente nuestro objeto. Pero sus instrucciones sobre el dogma católico ¿no irán tanto mas seguras á su fin, cuanto mejor hubiere estudiado su antagonismo en los otros símbolos? Digo mas, es necesario que los fieles esten instruidos sobre las doctrinas distintivas de las confesiones. Hé aquí un deber esencial del catequista. ¿Y de dónde nace el embarazo de tantos católicos, cuando se encuentran en presencia de los protestantes? ¿De dónde nace su indiferencia hácia todas las religiones? Nace de que ignoran la enseñanza antigua y las novedades de las sectas separadas. ¿De qué proviene que los falsos profetas encuentran aun acceso entre nosotros? ¿De qué proviene que aun les es permitido envenenar las fuentes de la fe? De que se ignora la doctrina ortodoxa y las monstruosidades de la herejía.

Hé aquí algunas de las razones que me animaron y determinaron á publicar mis lecciones.

En estos últimos tiempos han dado á luz los evangelistas muchas obras sobre la *Simbólica*: Plank, Marheineke, Winer, Clausen y otros se han ensayado en este género de escritos. Muchos teólogos católicos han acudido á la lid, y se han dejado ver una multitud de producciones contra los trabajos heterodoxos. Sin embargo el objeto que se proponen estos autores es el de restablecer la antigua doctrina á su verdadera base; mas ninguno, que yo sepa, expone sistemáticamente las novedades del siglo XVI. Asi que, dando al público el resultado de mis lecciones, he creido llenar un vacío muy sensible en la literatura católica.

Ademas, cuando estudié las fuentes, me pareció que este campo no estaba agotado y que podia suministrar

todavía una abundante cosecha. Sin hablar mas que del punto de vista histórico, es claro que una multitud de datos de que no se ha sacado un partido bastante grande, ofrecen reseñas luminosas bajo el aspecto de las confesiones. El público juzgará si mis investigaciones han sido estériles en esta carrera. Sin embargo, yo me atrevo á decirlo, hay aquí algunos indicios que demostrarán al teólogo que sus trabajos no quedarian sin recompensa si les diera este giro. Hace algunas décadas de años que los mas bellos talentos sacrifican su tiempo y aun su vida al estudio de los mitos antiguos y de las religiones separadas de nosotros por el espacio del tiempo y de los lugares. Hacen sin duda muy grandes servicios á la ciencia; pero el exámen é investigacion de las creencias que nos atañen es tanto mas raro, cuanto su objeto está mas cerca de nosotros. Tenemos muchas obras sobre las relaciones de las sectas protestantes; pero en vano buscariamos en sus autores los conocimientos únicos que pueden ilustrar esta materia.

Al publicar este escrito, me propuse tambien llevar la paz á los dos campos. Siempre he creido que puede llegarse á este fin, si se pusiera de manifiesto el antagonismo de las confesiones. Sin embargo jamas me prometí una reunion próxima. ¿Y cómo seria hoy posible? Cuando no existe lazo ni sociedad entre las inteligencias; cuando se ponen en duda los dogmas mas sagrados, se niega hasta la divinidad del celestial libertador; en fin cuando se llama fe al asentimiento á sus propias opiniones, entonces no es posible ninguna aproximacion sino en la indiferencia. No espero pues quitar la piedra del escándalo; ¿pero no se podria al menos llamar á la paz, y á la buena armonía á las diferentes iglesias? Esto es lo que me he preguntado á mí mismo.

Se cree frecuentemente que la controversia no tie-

ne sus raices en el corazon del cristianismo. Esta idea inflama la discordia, y envenena las pasiones. Dos adversarios que se combaten sin ver la necesidad de la contienda, se desprecian el uno al otro, y se desprecian á sí mismos. ¿Qué resulta de esto? Se ataca al enemigo con cólera y despues se trueca la propia conciencia, tomando las injurias por el celo de la verdad. Hé aquí el principio de la bilis y del negro enfado de tantos autores. Tambien frecuentemente, ignorando el verdadero punto de la controversia se inventan falsas diferencias; y hé aquí un nuevo origen de odios y de rompimientos, porque nada hiere ni irrita como una objecion mal fundada. Se ponen tachas de aferramiento y de mala fé; y se hacen acusaciones de sacrificar el evangelio al interés particular. Escúchese á los protestantes: La ambicion sacerdotal, el odio á las luces, el rastrero servilismo; hé aquí las columnas del edificio católico. Muchos de sus adversarios no hablan de otro modo; el orgullo, la afectacion propia, el deseo, el ardor del mando, el amor desenfrenado de la licencia; en una palabra, las pasiones mas abyectas, tales son las causas que produjeron el protestantismo. No puede negarse por desgracia que en todos los partidos se encuentran hombres que buscan las ventajas de una secta, de una faccion, de un sistema; pero no los intereses de la verdad. Nada de esto puede negarse; mas asentar las comuniones sobre parecidas bases, es dar muestra de un talento singularmente limitado.

Si pudiera separarse la atencion de las personas, y encaminarla á las mismas cosas (*), ¿se cree que seria esta una pequeña ventaja? Lo decimos sin miedo de

(*) Este voto del autor se ha realizado completamente. Convienen los mismos protestantes en que la Simbólica los ha obligado á volver á su propia doctrina. Véase por ejemplo la *Gazette evangelique*, oct. de 1834 (*E. T. F.*).

engañarnos: pronto se conoceria que la controversia giraba sobre el centro del establecimiento cristiano. Desde entonces los adversarios se creerian sinceros y de buena fe; la paz se restableceria entre las iglesias, y veriamos desarrollarse el plan que la Providencia se ha propuesto en una rotura tan dolorosa.

Debo en fin mencionar una circunstancia que, si no me engaño, hizo que yo concibiese el designio de imprimir este escrito. El luteranismo estuvo largo tiempo desterrado de la Alemania, al menos nada inspiraba en la opinion pública. Por otra parte, el negro calvinismo jamas encontró asiento en mi discreta patria; y si tuvo algunos partidarios, le fue preciso sufrir grandes modificaciones. Sus hogares fueron constantemente una parte de la Suiza y de la Francia; despues la Holanda, la Inglaterra y la Escocia. En el dia han cambiado los tiempos. Se ha visto salir de la tumba al antiguo evangelismo; Lutero, al presente, encuentra celosos y sabios defensores Muy pronto, como puede creerse, los nuevos doctores atacaron á la iglesia con encarnizamiento, y volvieron contra ella cuantas armas tuvieron á la mano. En alianza íntima con los pietistas, favorecido por otra parte de uno de los gabinetes influyentes de Alemania (*), ve este partido engrosarse el número de sus sectarios.

O nunca ó en esta coyuntura está en el deber de los católicos el delinear claramente su posicion. Esto no es tan fácil como á primera vista parece. En efecto, hace algunas veintenas de años que los naturalistas atacan el elemento divino; el protestantismo ortodoxo, al contrario, aniquila el elemento humano.

Es pues necesario girar de un polo á otro, y tras-

(*) Por el rey de Prusia. Se sabe que S. M. está animado de un celo verdaderamente evangélico.

ladarnos á un otro mundo religioso. Sin embargo el católico tiene la ventaja de que su fe comprende la libertad y la gracia, lo divino y lo humano; digamos mejor, su símbolo es la unidad de estas dos naturalezas. Por lo mismo nuestra doctrina abraza el racionalismo y el protestantismo; reune y concilia estos dos extremos. Lutero ha conquistado á los materialistas la libertad de rechazar sus propias enseñanzas; y este es el único lazo que los une á la reforma. Por otra parte, los protestantes no pueden excluir lógicamente á los materialistas de su comunion, y esto es cuanto tienen de comun con ellos. El catolicismo, al contrario, penetra los dos sistemas; está en afinidad con ambos, y tiene cuanto tienen ellos, menos sus miras estrechas. Partiendo de un punto comun se asieron estos dos errores, el uno á la raiz, y el otro á las ramas; pero el árbol ha quedado en toda su lozanía.

Una palabra mas. La profundidad, la pedantería, la desconfianza alemana, ó lo que se quiera, me ha impuesto la obligacion de alegar numerosos pasajes. Es necesario que el lector pueda examinar, comparar los materiales y apreciar el juicio del autor; es necesario que pueda pronunciar sin apelacion. He supuesto que muchos no tienen á la mano los escritos simbólicos de los protestantes; y si no he podido fijar un justo medio, mejor he querido pecar dando demasiado que lo no bastante. Por otra parte, casi todos estos extractos tienen su remision en las notas. El que no quisiere leerlas, puede pasarlas fácilmente; pero á quienes deseen profundizar la materia por sí mismos, les seria mas difícil procurárselas.

INTRODUCCION

A LA SIMBOLICA.

I.

Idea, objeto y fuentes de la Simbólica.

Entendemos por *Simbólica* la exposicion razonada de las contrariedades dogmáticas entre las iglesias cristianas opuestas á consecuencia de la revolucion religiosa del siglo XVI, exposicion sacada de sus confesiones de fe, y de sus símbolos.

De esta definicion se sigue:

1.º Que el objeto de la *Simbólica* no es ni polémico ni apologético; se limita á exponer y dar á conocer bajo todos aspectos las diferencias entre las comuniones cristianas. Aunque esta exposicion no sea mas que de una manera indirecta, tomará muchas veces las formas del ataque, ó defensa, porque la conviccion personal del autor se manifestará involuntariamente ya para aprobar, ya para contradecir. Sin embargo de esto, la *Simbólica* no perderá su propio carácter que es el de exponer y referir: asi es como el historiador da su fallo sobre los hechos y personas. Pero sobre todo la tarea impuesta por la ciencia exige que la relacion tome con frecuencia un color en parte polémico, y en parte apologético. En efecto, una simple narracion, aunque fuese acompañada de las investigaciones mas imparciales y profundas, no seria bastante; es necesario ademas que todas las proposiciones de una doctrina sean presentadas en su

conexion y armonía recíprocas. Aquí se hace necesario analizar un dogma en sus elementos, y remontarse hasta las primeras impresiones que determinaron á sus autores; allá se hace sentir la necesidad de señalar las numerosas variaciones que ha padecido; pero siempre deben considerarse las partes de un sistema en sus relaciones con el todo y unirlas á la idea fundamental que en todas domina. Por este método, sin el cual es imposible penetrar el espíritu y verdadero sentido de los símbolos, se encuentran confrontadas con el Evangelio y con los principios de la razon ilustrada por el cristianismo, las doctrinas de que se componen los mismos símbolos. Entonces sale como de sí propia su conformidad ó contradiccion con las verdades por todos reconocidas. De esta manera la *Simbólica* viene á ser una verdadera apología, y al mismo tiempo una refutacion de las mas completas, sin que por esto su objeto directo sea ni lo uno ni lo otro.

2.° Nuestra definicion determina los límites y el objeto de la *Simbólica*. En efecto, pues que restringe nuestras investigaciones á las contrariedades doctrinales que se levantaron en el siglo XVI, excluye las comuniones separadas de la iglesia antes de esta época, aun cuando hubieren prolongado su existencia hasta nuestros dias: en su consecuencia no expondremos la doctrina particular de la iglesia griega. La fermentacion religiosa del siglo XVI y los errores que de ella salieron, son de una naturaleza enteramente diversa de la oposicion, que separa á la iglesia de Oriente de la de Occidente. La controversia occidental concierne únicamente á la *antropología* (1) cristiana; pero la cuestion oriental está fundada

(1) Por *antropología* designan los téologos alemanes la parte de la teología que trata del hombre considerado en sí mismo y en sus relaciones con Dios, ya antes ya despues de la caida original. (*N. del T. F.*)

en la *cristologia* (1). Por otra parte la iglesia griega no está en oposicion con los católicos en ningun punto perteneciente á la fe (2). No pudieramos pues ocuparnos de ella sin hablar al mismo tiempo de los nestorianos y monofisitas que estan en contradiccion formal ya con los católicos, ya con los griegos ortodoxos, ya con los mismos protestantes. El objeto pues que nos hemos propuesto no nos permite entrar en tan largos detalles. Por otra parte no hemos juzgado necesario exponer esta diferencia de doctrina, porque ademas de que todas las historias eclesiásticas nos ofrecen sobre esto noticias mas que suficientes, es claro que ningun interés del momento y vital nos conduce á la controversia de Oriente.

Por el contrario, la doctrina de los luteranos y reformados debe ser expuesta en toda su luz en lo que tiene de contradictoria con la iglesia católica; y recíprocamente los dogmas afirmados por esta iglesia deben ponerse en paralelo con las negaciones de estas dos sectas. Acaso se juzgará que la fe católica tal como se ha mantenido contra los reformadores, pudiera suponerse conocida de antemano, á la manera que Plank en su exposicion comparada supuso ya conocida de sus lectores la doctrina luterana. Mas como el protestantismo no ha tenido existencia sino poniéndose en contradiccion con la enseñanza de la iglesia, no puede ser consi-

(1) La *cristologia* trata de la persona de J. C., de la union de las dos naturalezas, de la satisfaccion por nuestros pecados etc. (*N. del T. F.*)

(2) Beccus ó Veccus, Leon Allacci etc. prueban el sentimiento de nuestro autor. Los pasajes y autoridades que citan, no dejan sobre esto duda alguna: los griegos instruidos siempre han reconocido la supremacía del papa; siempre han confesado que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo. Sola la ignorancia, aun en esta iglesia, ha negado estos dos puntos de doctrina. Consúltese al conde de Maistre sobre este asunto. (*N. del T. F.*)

derado mas que en este antagonismo; y hé aqui por qué el dogma católico, que es la antitesis del dogma protestante, debe estar incesantemente presente al espíritu, si se quiere apreciar á este último en su justo valor. Ademas nuestro trabajo va tambien dirigido á los protestantes, y esta es una nueva razon para dar alguna latitud á la exposicion de nuestras creencias; porque ¿esta clase de lectores tiene de ellas un conocimiento mas que superficial? No puede suponerse.

Las sectas diferentes que se han formado en medio de la iglesia protestante, los anabaptistas ó los mennonitas, los quakeros, los metodistas, los schwedenborgianos etc., no deben pasarse en silencio. Estas corporaciones no son otra cosa que el desarrollo ulterior del evangelismo primitivo, no han hecho mas que empujar sus principios hasta sus consecuencias últimas. Aunque todas estas sectas no hayan nacido en el siglo XVI, las consideramos no obstante como pertenecientes á esta época bajo la relacion de doctrina.

Los socinianos y los armenios reclaman tambien toda atencion. Estas herejías forman el extremo opuesto del protestantismo; porque lo mismo que él nació de un sentimiento exaltado y exclusivo por consiguiente; asi que estas comuniones debieron su existencia á un racionalismo no menos exclusivo, ó al menos vinieron á resumirlo. Desechando abiertamente las bases dogmáticas de la reforma, cayeron de un extremo en otro, mientras que el catolicismo se mantiene entre los dos abismos. Por lo demas, ¿deben contarse los socinianos entre los protestantes? Sobre este punto ni aun los mismos protestantes estan de acuerdo. A la verdad que el socinianismo no puede considerarse como la pendiente del protestantismo *ortodoxo*; y esto es lo que hemos hecho entender con demasiada claridad, cuando dijimos que tiene sobre el cristianismo unas miras directamente opuestas á la de los reformadores. Sin embargo, como

los protestantes aun no han *despedido*, segun la expresion de Mr. Hahn, de su comunion á los racionalistas, no se divisa por qué no pudieran admitir en ella á los socinianos. Cualquiera que abandona la iglesia católica; cualquiera que entre nosotros renuncia á la fé de sus padres, que cree ó no cree que haya caido hasta en los errores últimos del socinianismo, no importa; la sociedad le abre los brazos con alegría; y despues de esto ¿seria justo que fuesemos intolerantes en nombre de los protestantes? Pudieramos rehusar á los socinianos la satisfaccion de ver realizados, al menos en este escrito, unos votos que forman hace tanto tiempo.

En cuanto á los racionalistas no debemos ocuparnos de ellos en nuestra exposicion, porque no siendo profesados sus principios por ninguna asamblea religiosa, no podriamos presentarlos sino como las opiniones de mil individuos, mas no como la doctrina de una corporacion particular. No teniendo pues símbolo el racionalismo, tampoco puede pretender el menor lugar en la *Simbólica*. Mr. Rœhr ha formulado en verdad una confesion de fe con las ruinas de este sistema; pero hé aquí que el estimable autor no nos enseña que su escrito haya sido reconocido por ninguna iglesia.

En fin, no nos detendremos á examinar la doctrina de los sansimonianos, pues que de ninguna manera puede contárseles entre las comuniones cristianas. Para que una secta merezca obtener este lugar de honor, es necesario al menos que glorifique á Cristo como habiendo elevado á la humanidad al mas alto punto de desarrollo religioso; de modo que todo lo que despues se ha pensado y sentido en punto á religion, no sea mas que el fruto del germen de vida dado por él: por la misma razon no hablaremos ni de los carpocracianos, ni de los mahometanos, porque los unos colocaban á Orfeo, Pitágoras, Sócrates y Platon en la misma línea que á Jesucristo; mientras que los otros ensalzan al profeta árabe

sobre *el Hijo de Maria.* Lo mismo sucede con los sansimonianos: á su juicio no encierra el cristianismo el pleno concepto de la idea religiosa; el cristianismo es para ellos un tránsito, una fase necesaria para llegar á lo que les place llamar *religion absoluta*; religion en la cual todas vendrán á resumirse como en su complemento. Colocándose los sansimonianos encima del cristianismo, se colocan fuera de él.

3.° La definicion dada arriba fija los límites en que debe encerrarse la *Simbólica*, trazando el carácter de las asambleas religiosas que son el objeto de sus investigaciones. No tratando mas que de las contrariedades dogmáticas, se limita á exponer las diferentes doctrinas; no se ocupa ni de la liturgia, ni de la disciplina, ni sobre todo de las relaciones que tiene tal iglesia con tal sociedad política. Segun este respecto, se distingue la *Simbólica* de los tratados de liturgia comparada, de la estadística eclesiástica etc.; y la regla que acabamos de indicar no puede sufrir sino pocas excepciones.

4.° En fin, la misma definicion indica las fuentes en donde beberá la *Simbólica*. Claro es que antes de todo deben fijar nuestras miradas los símbolos de las diferentes iglesias, y de aquí es de donde la ciencia ha tomado su nombre. Sin embargo es necesario no despreciar otros escritos que pueden suministrar explicaciones apetecibles para hacernos entrar antes en el objeto. En consecuencia las liturgias, las oraciones, los himnos usados en el culto pudieran invocarse por el escritor, porque son igualmente la expresion de la creencia comun. Pero no debemos olvidarlo, el sentimiento y el entusiasmo tienen su propio lenguaje, bien extraño de la precision dogmática: así no hemos traido en prueba ningun himno de la iglesia protestante, aunque de ellos pueda sacarse frecuentemente, un gran partido, y aunque muchos expresen el dogma con la mas rigorosa exactitud. De la mis-

ma reserva hemos usado con respecto á las oraciones y liturgias recibidas en la iglesia católica.

Que los escritos particulares de los reformadores tengan tambien una grande importancia para la *Simbólica*, es una cosa evidente por sí misma: debemos pues recurrir sin cesar á estas obras, si queremos penetrar la esencia del protestantismo, y apreciarle en su justo valor. Tambien los téologos católicos reconocidos por su ortodoxia, sobre todo la historia del concilio de Trento, suministran explicaciones satisfactorias sobre los artículos de nuestro símbolo. Esta regla debe observarse aun con respecto á los reformadores; de tal suerte que jamás se presenten como doctrina protestante las opiniones que se encuentran verdaderamente en sus escritos, pero que no han recibido una sancion formal y pública. Finalmente, no debe hacerse igual uso de las obras de los católicos y de las de los protestantes. La importancia del objeto exige aquí algunas explicaciones.

Los reformadores tienen con la doctrina de sus partidarios relaciones enteramente diversas, que las de los doctores católicos con la enseñanza de su iglesia. Lutero, Zuinglio y Calvino son los autores de las opiniones entre ellos recibidas, mas no hay un dogma católico cuyo origen pueda atribuirse á cualquiera téologo. Como todo el cuerpo de doctrina que da á las sectas protestantes una vida particular ha sido producida por Lutero en su forma primitiva, como todos sus discípulos tienen de él la existencia y se alimentan con su *plenitud*, en él es tambien donde debemos beber la verdadera inteligencia de sus principios. Las impresiones particulares que le condujeron á su sistema, ó que al menos acompañaron su nacimiento; las miras generales en que abrazaba el conjunto al propio tiempo que trazaba la base sobre la cual se ha levantado todo el edificio; las pruebas traidas en favor de su doctrina, y que encontraba ya en la razon ya en sus sentimientos: todo esto es de un grande interés para

el que quiere penetrar científicamente en la esencia del protestantismo, y apoderarse de la idea madre de que nacen todos sus dogmas. De tal modo estan ligadas las nuevas creencias con su procreacion en el espíritu de Lutero, de tal modo encadenadas con las pasiones que ocupaban su alma, que de ninguna manera pueden las unas separarse de las otras: asi como el dogma no tiene mas valor ni verdad que la que le prestan las causas que le han producido. Seguramente que no atribuiremos á las sectas separadas los puntos de doctrina no consagrados por sus símbolos; pero esta regla por rigorosa que es no destruye lo que acabamos de decir. En general los protestantes se contentaron con los dogmas que el espíritu de Lutero iba produciendo sucesivamente; despues, separando estos productos de su base viviente, los hicieron incomprensibles á la ciencia; porque los pueblos se pagan de ordinario de los dogmas fluctuantes sin trabazon ni conjunto. La ciencia pues debe llenar este vacío, haciendo descansar el edificio sobre sus fundamentos; y para cumplir este empeño es necesario que consulte los escritos de Lutero, y hasta cierto punto los de los otros reformadores.

Los teólogos católicos se encuentran en otra posicion enteramente diversa. Como el dogma que comentan no ha sido creado por ellos, es necesario distinguir bien lo que tienen de particular, de lo del dogma universal (dogma enseñado por Jesucristo y los apóstoles, y definido por la iglesia). A la manera que la fe existia antes de las explicaciones que de ella se han dado, asi puede existir independientemente de estas explicaciones. Esta distincion entre lo particular y lo general implica una sociedad perfectamente constituida y fundada al mismo tiempo sobre la historia y la tradicion. Asi ella no puede hacerse sino en la iglesia católica, y aun debemos decir que es allí necesaria, porque la unidad en su esencia no es la uniformidad. La actividad individual

en teoría como en práctica no tiene otros límites que los que encuentra en las verdades universales: en tanto que no amenace desterrarlas ó trastornarlas debe dejarse libre campo á sus esfuerzos.

Estos principios han sido constantemente reconocidos en toda la iglesia. Hé aquí el punto de vista desde donde es necesario apreciar ya la inculpacion dirigida tan frecuentemente á los católicos de tener sobre muchas cosas pareceres opuestos y aun contradictorios, ya el procedimiento de los protestantes que quieren á toda fuerza atribuir á la iglesia universal las opiniones particulares de los teólogos. ¿No seria pues desconocer la esencia del catolicismo el presentar como parte de la fe los sentimientos de san Agustin sobre el pecado original, la teoría de san Anselmo sobre la satisfaccion del Salvador, ó en fin los conceptos filosóficos de Gunter (1) sobre estos mismos dogmas? Estos son en verdad loables trabajos; profundas investigaciones propias para hacer concebir la verdad revelada, sola universal; pero se ve fácilmente que seria absurdo confundirlas con la doctrina de la iglesia. Aun puede suceder que durante cierto tiempo obtenga tal sistema un ascentimiento bastante general, sin que por esto pueda ser considerado como una parte integrante del dogma, y aun menos como el mismo dogma. Nosótros tenemos aquí teorías puramente individuales, que presentan la verdad bajo mil formas diferentes para hacerla accesible á toda clase de ingenios. Estas teorías por lo demas pueden ser mas ó menos verdaderas; pero la iglesia no pronuncia sobre este objeto porque ni en la escritura ni en la tradicion encuentra con qué motivar un juicio.

(1) Mr. Gunter es un sabio teólogo de Viena, autor de las obras siguientes: *Vorschule zur speculativen theologie*, Viena 1829; Introduccion á la teología especulativa. —*Gastmahl*, Banquete. —*Januskoepfe*, Cabezas de Jano. (*N. del T. F.*)

¿Quién no ve, segun esto, que es imposible á los protestantes hacer entre sí la distincion de que se trata? Como todo su sistema no descansa mas que sobre opiniones particulares elevadas al rango de verdades universales; como la manera con que los reformadores conciben tal doctrina ha sido proclamada artículo de fe entre sus discípulos, el protestantismo se ha sentido en todos los tiempos invenciblemente arrastrado á confundir lo individual con lo general. La razon, el *yo* de Lutero era á su parecer el centro al rededor del cual debia reunirse toda la humanidad; en su orgullo se hizo el hombre universal, en quien todos debian encontrar su modelo; para concluir, Lutero se elevó al lugar de Cristo, porque Jesucristo solo representa la humanidad, y no ha conferido este privilegio mas que á su iglesia.

Los protestantes despues de haber errado muy largo tiempo, han caido en el exceso contrario. A esta hora no solamente se toleran con amplitud todas las opiniones individuales que se añaden al dogma, sino que todos los dogmas cristianos no son mas que opiniones que deben tolerarse, porque convienen á las necesidades de algunos individuos. Si pues Lutero elevó sus miras personales á la dignidad de verdades generales, hé aquí que se rebaja lo general al nivel de lo particular; de suerte que no puede ya establecerse la verdadera relacion entre lo uno y lo otro. Por una consecuencia rigorosa, cada protestante en un círculo que se ensancha sin cesar, se considera como el representante de la humanidad libertada del error, y por tanto como un salvador en pequeño. Sin embargo, para paliar un poco lo absurdo de esta pretension, se ha inventado el expediente de dejar á cada uno lo que le pertenece; es decir, se ha permitido á cada protestante que sea su propio salvador, representarse á sí mismo. En cuanto á la humanidad está vagamente representada por el punto indefinible en que todos los individuos vienen á reunirse. Desde

entonces no hay dogma universal sino bajo formas abstractas; desde entonces ni verdadero Cristo, porque si todos son su propio salvador, no hay Salvador del género humano.

Aun debemos añadir á esto algunas observaciones. El protestantismo debió su orígen y progresos por una parte á su oposicion contra los muchos abusos que habia en la iglesia (por lo demas la iglesia ha combatido siempre los abusos, ya antes ya despues de la reforma); y por otra á sus ataques contra algunos sistemas dogmáticos y diferentes usos introducidos en la disciplina, á lo que podemos llamar forma particular de la iglesia en la edad media (*).

Mientras el combate proseguia con encarnizamiento, se imaginaron los reformadores (porque la pasion es ciega) que la iglesia consistia únicamente en estos abusos y en esta forma particular, y que las dos cosas constituian su misma esencia. Asi que, despues que se hubo formado esta opinion, se exageraron los abusos, y se llevaron los sistemas hasta el último extremo, y se vió muy pronto que era el flanco por donde la iglesia podia ser atacada, si no con honor, al menos con mas ventaja.

Todas las cosas encuentran la condicion de su permanencia en el modo de su orígen. Si pues los protestantes entraban una vez en la distincion de que se trata; si para juzgar al catolicismo se atenian únicamente á lo universal, y atribuian todo lo demas á los individuos, entonces su existencia, que jamás hubiera sido posible á este precio, estaria desde ahora singularmente en peligro.

(*) Mirando esto bajo otro punto de vista, decia el gran Federico: «Si reducimos las causas del progreso de la reforma á principios simples, veremos que en Alemania fue obra del interés, en Inglaterra del amor, en Francia de la novedad.» Lutero decia tambien: «Muchos son buenos evangelistas porque los monasterios tienen aun vasos sagrados (Mathesius, sermon XII sobre Lutero).» (*E. T. F.*)

Nos parece claro que la *Simbólica* debe hacer de los escritos de los reformadores un uso diferente que de los escritos de los católicos. Nos permitiremos todavía algunas palabras sobre las obras de Lutero y de Melanchthon (*). Lutero es muy vacilante en sus opiniones; se pone frecuentemente en contradiccion consigo mismo, apareciendo asi el juguete de afecciones pasajeras y de las impresiones del momento. Exagerando las cosas sin medida, quiere valerse de expresiones enérgicas, bajo las cuales, cuando se las considera separadamente, no es siempre fácil descubrir su verdadera doctrina. El mejor partido es el de aprender á conocer el tono que domina en todas sus obras, y no mirar nunca un texto aislado; antes bien consultar siempre un pasaje de cierta extension.

Melanchthon ofrece menores dificultades. Sin duda supera á Lutero aun en el arte de contradecirse; pero por esta misma razon es mas fácil el discernir en sus escritos la verdadera doctrina protestante. Expliquémonos. La vida de este reformador bajo el aspecto que nos ocupa, se divide en dos partes. En la primera, jóven aun y extraño á los estudios teológicos, porque hasta entonces no se habia dedicado sino á la literatura, y se dejó arrastrar de tal modo por Lutero que admitió todos sus sentimientos sin restricion. A este período pues corresponde la edicion de los *Lugares teológicos*, su obra mas célebre. Mas tarde, cuando el tiempo hubo madurado su talento, cuando el estudio de la teología dió mas claridad á sus ideas, percibió los muchos errores á que habia sido arrastrado. Quiso desde entonces salir

(*) Melanchthon se llamaba *Schwarzerde*, *Tierra-negra*. Reuchlin, que dirigia sus primeros estudios, tradujo su nombre en griego, formando una palabra compuesta de μέλας y χθών. Es pues necesario escribir *Melanchthon*, con dos *h*. (*N. D. T. F.*)

del precipicio; pero como influencias extrañas le habian preocupado en su juventud, jamas pudo formarse un sentimiento propio, una opinion independiente. Le vemos tambien desde este momento fluctuando por una parte entre el catolicismo y el protestantismo; y por otra entre el luteranismo y calvinismo.

Asi las contradicciones del reformador se refieren á épocas diferentes, y hé aquí por qué deciamos que en sus escritos se distingue mas facilmente la verdadera doctrina luterana. En su consecuencia no nos serviremos mas que de la primera edicion de los *Lugares teológicos*, fundándonos por otra parte en las diferencias suscitadas con objeto del *Corpus Philippicum*, y en la manera con que han sido terminadas (*).

Los escritos de Zuinglio no ofrecen dificultad alguna; porque en gran parte no tienen mas que un valor enteramente histórico. En fin el reformador de Ginebra es siempre semejante á sí mismo.

II.

Símbolos de los católicos y de los protestantes.

---

§. I.

Símbolos católicos.

Antes de pasar á la *Simbólica* digamos una palabra de los símbolos católicos y protestantes.

(*) El *Corpus Philippicum* es una coleccion de las principales obras de Felipe Melanchthon. Habia sido hecha por sus discípulos profesores en Witenberga. Como no contenia mas que los escritos publicados en los últimos años del reformador, fue rechazada por los luteranos rígidos, y en especial por los profesores de Sena. (*E. T. F.*)

No puede aquí tratarse mas que de los símbolos en que esten expuestas las contrariedades de las dos iglesias, y de ningun modo de aquellos en que está enunciada su fe en su primitiva forma. Los símbolos de los apóstoles, de Nicea y de san Atanasio son reconocidos por los protestantes que permanecen fieles á su secta, así como por los católicos. En la confesion de Augsburgo y los artículos de Smalkalda se declararon los protestantes solemnemente sobre este punto; no siendo ni menos formales, ni menos auténticas las declaraciones de los reformados. Estos símbolos constituyen el patrimonio de todas las comuniones separadas, y el dote precioso que estas hijas soberbias llevaron á sus nuevas moradas. No puede pues cuestionarse acerca de ellas cuando se trata de las diferencias que ocasionaron el rompimiento, y no de los lazos que todavía unen á los dos dos campos. Hablaremos en primer lugar de los escritos en los cuales proclamó la iglesia la creencia antigua contra los errores que en su seno acababan de levantarse.

1.° El concilio de Trento.

Muy poco despues de empezar las discusiones de que ciertamente fue autor Lutero, pero que tenian sus raíces secretas en toda la época, por todas partes se dejó oir el voto de que la iglesia se reuniese en un concilio universal, á fin de traer los ánimos á la unidad de creencia. Sin embargo numerosas dificultades, y grandes obstáculos que no se apreciaron siempre con imparcialidad, no permitieron la apertura del concilio hasta el año 1545, bajo Paulo III. Despues de largas interrupciones, una de ellas de diez años, fue terminado en 1563, bajo Pio IV, despues de cerrada la sesion veinte y cinco. Su decisiones conciernen al dogma y á la disciplina. Entre las definiciones dogmáticas, unas estan concebidas en forma de tratados y llevan por título *Decretum* ó *Doctrina*; las otras son cortas sentencias lla-

madas *Cánones*. Los decretos exponen el dogma católico frecuentemente con muchos detalles, los cánones condenan los errores contra la fe. Los reglamentos sobre disciplina titulados *Decretum de Reformatione*, no nos ocuparán sino rara vez.

2.° El catecismo romano ó catecismo del concilio de Trento: *Catechismus romanus ex decreto concilii tridentini*.

Los mismos padres reunidos en Trento sintieron la necesidad de introducir un nuevo catécismo, aunque no faltasen ya obras de este género, y cuyo número se aumentó mucho durante el concilio: sin embargo ninguno obtuvo un asentimiento general. Se resolvió pues que el mismo concilio compusiese uno. Revisó un proyecto redactado por una comision; pero como no era de una utilidad pública bastante grande, ni estaba al alcance de todos los fieles, fue desechado. Por otra parte, el concilio estaba á punto de disolverse: y se vió por lo tanto obligado á renunciar la publicacion de un catecismo. Los legados del Papa propusieron entonces el dejar esto al cuidado de la silla apostólica; y el soberano pontífice eligió para ejecutar este importante trabajo á tres célebres teólogos, Leonardo de Marinis, Gil Foscarari, obispo de Módena, y Francisco Fureiro, dominico portugués. A estos teólogos fueron agregados tres cardenales y el célebre filólogo Pablo Manucio, á quien se encargó el revisar el texto latino.

Apareció este trabajo en 1566 bajo Pio IV. Todas las iglesias se apresuraron á recibirle, y aun fue reconocido en muchos concilios particulares. Redactado en un espíritu verdaderamente evangélico, escrito con mucha uncion, descartando las opiniones de las diferentes escuelas, desembarazado en fin, conforme al voto general, de la forma escolástica, merecia una acogida tan favorable. Sin embargo está destinado principalmente para los directores de almas, y no puede por lo mismo suplir á los

catecismos para los niños, aunque el texto primitivo fue extendido por preguntas y respuestas (*).

¿Debe pues concederse á este libro el carácter y la autoridad de una confesion de fe? Esta cuestion no puede resolverse afirmativamente; porque desde luego no ha sido publicado, ni confirmado por el concilio de Trento, sino compuesto solamente por su órden. En segundo lugar segun el objeto á que se le destinó, no debia oponerse como profesion de fe á los errores que empezaban á despedazar la iglesia, sino que debia poner al alcance de los fieles el símbolo ya formulado. En su consecuencia sirve para otros usos, y está dispuesto segun plan diferente al de las confesiones públicas de fe. Por otra parte no se ocupa únicamente de los puntos de controversia entre católicos y protestantes, sino que trata de toda la doctrina evangélica. Deberia pues llamarse mejor profesion de fe cristiana contra los infieles, si el uso permitiese semejante denominacion. Así, por una parte, el catecismo romano no ha sido formalmente sancionado por la iglesia; y ademas no possee todas las cualidades que ordinariamente tienen los símbolos. Observemos en fin que los jesuitas han sostenido que este escrito no tiene una autoridad decisiva, y que no se ha dado ninguna definicion contraria. (**)

Pero si no podemos colocar el catecismo romano en el número de los símbolos católicos, la sola consideracion de haber sido compuesto por órden del concilio de

(*) En las primeras ediciones estaba el texto seguido sin interrupcion. En 1572 fue dividido en libros y capítulos; y en 1574 se puso por preguntas y respuestas.
(*E. T. F.*)

(**) En la disputa entre los tomistas y molinistas, los dominicanos quisieron apoyarse para establecer la gracia necesitante en un pasaje del catecismo romano; y entonces fue cuando los jesuitas sostuvieron que no tiene una autoridad decisiva en materia de fe. (*E. T. F.*)

Trento, nos determinaria á concederle una gran autoridad. Hay mas: este libro goza de una grande aprobacion en la iglesia docente, y aun há sido recomendado muchas veces por los soberanos pontífices. Haremos remisiones frecuentes á esta obra, y la invocaremos como un monumento importante de nuestra creencia, siempre que el concilio de Trento no ofreciese bastantes noticias, y no agotare la materia.

3.º Lo que acabamos de decir del catecismo romano, se aplica al tambien escrito titulado: *Professio fidei tridentina.*

4.º Muy poco despues del concilio de Trento, y aun antes de terminar, se levantaron en el seno de la iglesia unas disensiones sobre las relaciones entre la gracia y la libertad, y sobre otros puntos que tienen intimo enlace con esta cuestion. Estas controversias no carecen de importancia para el objeto que nos hemos propuesto. A fin de restablecer la paz en la iglesia, se vió obligada la silla apóstolica á dar muchas constituciones, en las cuales estan definidas las materias controvertidas. Se presentan aquí en particular la bula de Inocencio X contra las cinco proposiciones de Jansenio, y la bula *Unigenitus* dada por Clemente XI. A la verdad, estas dos constituciones no tienen un carácter simbólico (*), puesto que

(*) Es necesario no engañarnos sobre el sentido de las palabras que acabamos de leer. No dicen que las constituciones de Inocencio X y de Clemente XI no hacen autoridad, no obligan á todos los cristianos; sino solamente que no son un símbolo de la iglesia católica. El autor se explica con bastante claridad hablando del catecismo romano. Un símbolo no condena solamente ciertos errores, sino que proclama el dogma universal; y ademas va siempre dirigido contra una secta, un partido, una herejía condenada. Examínese el de Nicea, el de Constantinopla, el de san Atanasio etc., y no quedará duda alguna sobre esto. Apenas pudiera exceptuarse el símbolo de los após-

la santa sede jamás la ha elevado formalmente á esta dignidad. Sin embargo, como son estrictamente conformes al concilio de Trento, y por otra parte estan recibidas en toda la iglesia, beberemos muchas veces en esta fuente, y sacaremos de ella gran número de ilustraciones.

Se ve que la iglesia católica, en el sentido que aquí lo entendemos, no tiene propiamente mas que un símbolo el concilio de Trento. Todos los escritos á que pudiera dárseles este nombre, no son mas que inducciones, comentarios y aplicaciones de su doctrina; no pueden pues colocarse absolutamente en la misma línea que el original.

§. II.

Símbolos de los luteranos.

El primer símbolo de los luterados es la confesion de Augsburgo, á la cual dieron lugar las circunstancias siguientes:

Se habian ocupado ya muchas dietas de las disensiones religiosas nacidas en Witenberga; pero las medidas acordadas en Worms sobre este asunto en 1521, fueron juzgadas impracticables en la conferencia de Espira en junio de 1526. Durante el espacio de tres años fue siempre en aumento la exasperacion, y se manifestó en el mas alto grado en una nueva asamblea tenida en esta última ciudad en marzo de 1529, y de la cual eran miembros muchos principes. Estos principes despues de

toles. Las constituciones pues de que se trata no han sido opuestas á una secta existente, sino solo al libro de Jansenio y á los de Quesnel. Por otra parte no definen positivamente el dogma católico; en fin, no han sido dadas contra los protestantes, lo cual solo bastaria para justificar el texto de nuestro autor. (*E. T. F.*)

haber *protestado* (*) contra la demanda hecha por los católicos de no dar provisoriamente mas extension á la reforma de Lutero; despues de haber manifestado la intencion formal de no tolerar ningun resto del catolicismo en sus estados, formaron estos príncipes una liga estrecha, basada sobre XIX artículos redactados en Schwabach, declarando que cualquiera que rehusase reconocerlos no podia ser admitido en su alianza. Estos mismos artículos fueron confirmados despues en Torgau. Tales son pues los elementos de donde salió la confesion de Augsburgo.

Queriendo Cárlos V restablecer la paz en el seno de la iglesia, convocó el año 1530 en la ciudad de Augsburgo una dieta que debia someter á un exámen imparcial la doctrina de los dos partidos. El solo medio de lograr un objeto tan laudable, era el que los protestantes expusiesen la nueva creencia delante de sus adversarios, y que hiciesen conocer por otra parte lo que encontraban reprensible en los usos y disciplina de la iglesia católica. Melanchthon pues quedó encargado de redactar una memoria que fue llamada despues *Confesion de Augsburgo*. En cuanto á Lutero, todos opinaron que de sus manos no podia salir un trabajo propio para conciliar los ánimos.

Aunque el autor hubo cambiado, bajo muchos aspectos, los artículos de Schwabach; sobre todo aunque hubo mitigado y rectificado las opiniones de Lutero, sin embargo no pudieron los católicos ni con mucho suscribir á la confesion de fe redactada por él. Hicieron pues una refutacion que fue igualmente leida en la asamblea; pero como los estados protestantes por su parte no quisieron reconocerla, hizo Melanchthon una apología de su primer escrito. Esta defensa no recibió entonces una

(*) De aquí el nombre de *protestante*. Véase *Sleid.*, lib. VI, p. 94, 97. (*E. T. F.*)

sancion solemne; pero despues ha sido mirada como segundo símbolo de los luteranos.

En vano tuvieron lugar en Augsburgo muchas otras conferencias entre los teólogos mas moderados de ambos partidos: el objeto que se propusiera el emperador de restablecer la paz y concordia en Alemania, no tuvo efecto. A la verdad que de pronto hubo acuerdo sobre muchos puntos; pero jamas fue sincera la union: se cedia por un momento al imperio de las circunstancias. En medio de estos sucesos, todas las miradas estaban fijos en la iglesia. En fin Paulo III convocó un concilio universal en Mantua, el año 1537. Habiendo sido invitados los estados protestantes para que se hiciesen representar, eligieron á Esmalkalda para concertar entre sí, y para conferenciar con los legados del Papa, Held y Vorstius. Antes de esta época ya habia sido encargado Lutero de hacer una exposicion de su doctrina, y de preparar unas teses que llegarian á ser la base de la union entre protestantes y católicos, caso que fuesen adoptadas por estos últimos. En la asamblea pues de Esmalkalda fueron confirmados estas teses por los príncipes luteranos, y muchos teólogos consultados al efecto. Sin embargo, habian impedido una multitud de obstáculos la apertura del concilio, no fueron empleadas las teses en el uso á que se las habia destinado; pero mas tarde tuvieron de nuevo los protestantes la ocasion de explicarse delante de los católicos, y el escrito de Lutero obtuvo un lugar entre los símbolos de sus sectarios, bajo el nombre de *artículos de Esmalkalda.*

Durante estas declaraciones echaban ya profundas raices los gérmenes de discordia aun en medio de la reforma. Sin embargo la division no hizo todos sus estragos hasta despues de la muerte de Lutero. Daremos á conocer en la *Simbólica* á los sugetos y autores de estas turbulencias que despedazaron la nueva secta. Baste-

nos decir aquí que despues de largas borrascas, Andrés, canciller de Tubinga, creyó deber oponer una fórmula *ortodoxa* á las innovaciones que se pretendia introducir. Su símbolo universalmente reconocido, la paz afirmada para siempre, toda alteracion en la doctrina hecha imposible para siempre; tal debia ser su triunfo y tales los beneficios de que su iglesia debia serle deudora.

Gracias á largos y perseverantes esfuerzos, Andrés fuertemente apoyado por Chemnitz, célebre teólogo de Brunswick, llegó por fin en 1677 á hacer reconocer su fórmula. Se la llama comunmente el *libro de la Concordia* (Concordienformel); ó bien el *libro de la Montaña*; porque los dos teólogos citados en union de Sellnecker, le dieron la última mano en el monasterio llamado de la Montaña, situado no lejos de Magdeburgo. Este símbolo contiene dos partes. La primera llamada *Epitome* es una corta exposicion de la doctrina *ortodoxa*; la segunda, citada ordinariamente bajo el nombre de *solida declaratio*, contiene largas explicaciones sobre el dogma. Por lo demas este escrito á pesar de su conformidad con la doctrina de Lutéro, y, cosa notable, precisamente á causa de esta conformidad, no fue universalmente reconocido.

En fin á los símbolos que acabamos de nombrar, debemos añadir el grande y pequeño catecismo de Lutéro llamados por el libro de la Concordia la Biblia de los legos. Bien que estos dos escritos hayan tenido por objeto explicar la doctrina protestante, no estaban destinados á ser profesiones de fé; pero el partido ha tenido á bien concederles este carácter.

§ III.

Símbolos de los reformados.

Si, aparte del libro de la concordia, han sido reco-

nocidas por todas las iglesias las confesiones de fe luteranas, las comuniones reformadas, al contrario, no poseen símbolo alguno admitido universalmente. La razon de este fenómeno se encuentra por una parte en la doctrina de Zuinglio sobre la Eucaristía; y por otra en la teoría de Calvino sobre la predestinacion. No satisfaciendo la primera el sentimiento profundamente religioso del siglo XVI, y sublevando la segunda á la razon ilustrada por el cristianismo, no pudieron penetrar estas dos doctrinas en todas las iglesias. Asi desde el principio no vemos ninguna unidad de creencia entre los reformados. ¿Cómo pues hubieran podido reconocer el mismo símbolo? Observemos ademas que en Inglaterra se conservó la institucion divina de los obispos; lo que produjo una liturgia mas conforme á la de la iglesia católica (*).

Asi es que ha sucedido que en cada pais tienen los reformados un símbolo particular, y aun muchos símbolos opuestos unos á otros. No hablaremos mas que de los principales.

1.° La *confesion tetrapolitana* fue extendida en la dieta de Augsburgo el año 1530 por las cuatro ciudades de Estrasburgo, Ulm, Memmingen, y Lindau. Este escrito no fue reconocido por la asamblea. Como los autores se inclinaban mucho hácia la doctrina de Zuinglio sobre la Eucaristía, los estados protestantes rehusaron terminantemente el admitirlos á comunion. Algunos años despues las ciudades disidentes movidas por intereses políticos suscribieron á la confesion de Augsburgo, y muy luego no se volvió á tratar del símbolo tetrapolitano.

2.° Las tres *confesiones helvéticas*. Lo que se halla

(*) Por lo demas el Neron de la Gran Bretaña no se hizo papa sino para robar á la iglesia con título, ni conservó la gerarquía mas que para justificar sus rapiñas. El obispo de Cantorbery tiene aun tres millones de rentas de confiscaciones eclesiásticas. (*E. T. F.*)

és la cabeza de los símbolos reformados, la primera por consiguiente, fue compuesta el año 1536 por Enrique Bullinger, Leon Juda, Myconius y Simon Grinœus. Fue refundida en 1566, y publicada á nombre de todas las iglesias de la Suiza, menos la de Basilea y de Neuchatel. En cuanto á la segunda, no es mas que la primera en su primitiva forma. En fin la tercera llamada de Mulhausen, fue publicada en 1532 por Oswald Myconius.

3.° Los XXXIX *Artículos*, ó el *Símbolo de la iglesia anglicana*. Ya en 1553, bajo Eduardo VI, habian sido redactados probablemente por Granmer, arzobispo de Cantorbery, y por Ridley, obispo de Londres, XLII artículos. En 1562 bajo el reinado de Isabel fueron reducidos al número de XXXIX, y confirmados en un conciliábulo tenido en Londres.

4.° Los calvinistas franceses formaron su símbolo en 1559, en un sínodo convocado en Paris por Antonio de Chanticu, predicador reformado.

5.° En los Paises-Bajos, y en el año 1562, recibieron los sectarios de Calvino una confesion de fe compuesta por Gui de Brès, Adriano Saravia y muchos colaboradores. Como los autores de este escrito no habian sido públicamente encargados de este trabajo, no encontró por de pronto una aprobacion general; pero en 1574 fue confirmado aparte de algunos artículos en el sínodo de Dordrecht, y desde entonces obtuvo un lugar entre los símbolos reformados.

6.° Las decisiones dogmáticas, igualmente dadas en Dordrecht en 1618 y 1619, excitaron mucho mas vivamente la atencion. Ya aun en medio de los reformados se habian declarado muchos adversarios contra la doctrina de su maestro sobre la predestinacion; pero la gran mayoría de los calvinistas, asi como los luteranos en Alemania, se manifestaron muy decididos á mantener todos los dogmas de su iglesia. Tambien,

cuando Arminius, predicador en Amsterdam, y despues de 1603 profesor en Leyde, atacó las opiniones de Calvino á la cabeza de un partido bastante numeroso, Gomar, su cólega, tomó vigorosamente la defensa del reformador; y se vió entonces realizarse una gran escision entre los reformados. El conciliábulo de Dordrecht quiso aplacar la discordia que acababa de encenderse; pero no hizo mas que envenenarla mas. En vano los *ortodoxos* hicieron sufrir á los arminios toda clase de persecuciones, jamás pudieron aniquilar su partido. Sin embargo, las decisiones de Dordrecht obtuvieron una favorable acogida, no solo en Holanda, sino tambien entre los reformados de la Francia y los de Suiza. La iglesia anglicana, al contrario, las rechazó formalmente.

7.° Federico III, conde Palatino, despues de haber abjurado la doctrina luterana para abrazar el calvinismo, impuso desde luego sus nuevas creencias á sus súbditos: despues hizo componer en 1562 un catecismo, que fue igualmente colocado en el número de los símbolos reformados. Este escrito es llamado comunmente catecismo de Heidelberg ó del Palatinado, y recibió tan grande aprobacion que muchas iglesias lo admitieron como libro clásico.

8.° Del mismo modo que el Palatino, los príncipes recien convertidos se imaginaron que debian creer por sus súbditos, y que su pensamiento propio era la suprema regla. Despues de la muerte de Federico, Luis su hijo arrojó á su vez á los predicadores reformados, y rehabilitó el culto y la doctrina luterana (1576). Pero hé aquí que en 1582 vino Federico á restablecer el calvinismo, y preparar á los doctores de la confesion abolida en aquella hora, la misma suerte que los reformados habian tenido que sufrir bajo el reinado precedente. En fuerza de esto, fue preciso creer, en el Palatinado, en las decisiones del concilio de Dordrecht

Lo mismo sucedió en el principado de Anhalt-Dessau. En 1586 Juan-Jorge quiso purgar á sus estados del luteranismo, y poner en vigor el culto reformado. A este efecto hizo publicar en 1597 un símbolo concebido en XXVIII artículos, y los predicadores tuvieron que elegir entre el destierro y la admision de este escrito. Habiendo Juan subido al trono en 1644, se valió de medios no menos violentos para establecer la doctrina luterana. En Hesse-Cassel el landgrave Mauricio obligó á sus súbditos á abrazar la fé publicada por Calvino, y depuso á los ministros que permanecieron fieles á Lutero. Sin embargo, no se hizo entonces ningun símbolo particular, lo que no es poco sorprendente. Sin duda no habria faltado el restaurador á un deber tan sagrado, si poco despues no hubiera decretado la fe al símbolo de Dordrecht.

9.° Del mismo modo Juan-Sigismundo, margrave de Brandeburgo, abandonó en 1614 la doctrina luterana por el calvinismo; pero no pudo por lo que á él tocaba privarse de la satisfaccion de publicar un símbolo particular.

10. En fin la confesion de Augsburgo, no solamente goza de un caracter simbólico entre los reformados de Alemania, sino que en general la conceden una gran consideracion los calvinistas. En sus últimos años se acercó Melanchthon á la doctrina del reformador de Ginebra sobre la Eucaristía. Tambien hubo muchos cambios en el símbolo de que hablamos desde 1540. Desde entonces este libro debia sonreir tanto mas á los reformados, cuanto podian invocarle en su favor. Esto se ilustrará mas á continuacion.

Con respeto á las confesiones de fe de Polonia, de Ungría, de Thorn &c., no tenemos que ocuparnos aquí de ellas, porque nada nos enseñan de particular.

Los símbolos de las pequeñas iglesias protestantes, asi como los libros que contienen su doctrina, serán indicados en los capítulos consagrados á estas diferentes sectas.

Lo mismo sucedió en el principado de Anhalt-Dessau. En 1596 Juan-Jorge quiso purgar á sus estados del luteranismo, y poner en vigor el culto reformado. A este efecto hizo publicar en 1597 un símbolo concebido en *XXVIII artículos*, y los predicadores tuvieron que elegir entre el destierro y la admision de este escrito. Habiendo Juan subido al trono en 1611, se valió de medios no menos violentos para establecer la doctrina luterana. En Hesse-Cassel el landgrave Mauricio obligó á sus súbditos á abrazar la fé publicada por Calvino, y depuso a los ministros que permanecieron fieles á Lutero. Sin embargo, no se hizo entonces ningun símbolo particular, lo que no es poco sorprendente. Sin duda no habria faltado el restaurador á un deber tan sagrado, si poco despues no hubiera decretado la fe al símbolo de Dordrecht.

9.° Del mismo modo Juan-Sigismundo, margrave de Brandeburgo, abandonó en 1614 la doctrina luterana por el calvinismo; pero no pudo por lo que á él tocaba privarse de la satisfaccion de publicar un símbolo particular.

10.° En fin la confesion de Augsburgo, no solamente goza de un carácter simbólico entre los reformados de Alemania, sino que en general la conceden una gran consideracion los calvinistas. En sus últimos años se acercó Melanchthon á la doctrina del reformador de Ginebra sobre la Eucaristía. Tambien hizo muchos cambios en el símbolo de que hablamos desde 1540. Desde entonces este libro debia convenir tanto mas á los reformados, cuanto podian invocarle en su favor. Esto se ilustrará mas á continuacion.

Con respecto á las confesiones de fe de Polonia, de Ungría, de Thorn &c., no tenemos que ocuparnos aquí de ellas, porque nada nos enseñan de particular.

Los símbolos de las pequeñas iglesias protestantes, así como los libros que contienen su doctrina, serán indicados en los capítulos consagrados á estas diferentes sectas.

LIBRO PRIMERO.

CONTRARIEDADES DOGMÁTICAS ENTRE LOS CATÓLICOS, LOS LUTERANOS Y LOS REFORMADOS.

CAPITULO PRIMERO.

Contrariedades en la doctrina sobre el estado primitivo del hombre, y sobre el origen del mal moral.

§. I.

Estado primitivo del hombre segun la doctrina católica.

" Segun que se examina la historia de la humanidad bajo el aspecto católico ó protestante, ven establecerse consecuencias enteramente opuestas desde el primer hombre hasta la entrada del género humano en la otra vida; y aun los primeros momentos de esta se presentan á nuestra vista de un modo muy diferente, segun que los examinamos á la luz del catolicismo ó á la del protestantismo (*).

Al principio, es verdad, no tenian los partidos en manera alguna la conciencia de un antagonismo tan completo; porque las revoluciones religiosas como las políticas no se consuman segun un sistema convenido

(*) El autor habla aquí del purgatorio. (*E. T. F.*)

de antemano y formulado en todos sus partes; al contrario, sus principios fundamentales no se desenvuelven de una manera consecuente, hasta que se han reducido á la práctica; y no es sino lentamente como se asimilan los elementos que de pronto les eran extraños. Al principio de la revolucion del siglo XVI, no se fijó la reflexion ni sobre el orígen del género humano, ni sobre su fin y entrada en la otra vida; tanto que el desarrollo dogmático de estas cuestiones solamente ofrece un interés subordinado, y muchas veces solo se las ha tratado para no dejar un claro en el sistema del cristianismo. La grande controversia que nos ocupa, parte del centro íntimo de la historia del género humano, y tuvo su orígen en esta cuestion: ¿cómo el hombre caido se ha puesto en relacion con Jesucristo? ¿Cómo se hace participante de los frutos de la redencion? Desde este punto central se dirigió la controversia necesariamente hácia la periferia, y se extendió muy pronto hasta los dos límites de la historia de la humanidad, los cuales por su parte debieron ponerse en armonía con los cambios sobrevenidos en el centro. Cuanto mejor combinado esté un sistema, cuanta mas cohesion hay en sus elementos, tanto mas se resienten sus partes, cuando se hace alguna modificacion en una de las ideas fundamentales. Asi cuando se atacó al catolicismo estrechamente encadenado en todos sus dogmas, hubo precision de combatir sucesivamente muchas verdades cuya afinidad con el artículo disputado al principio apenas se habia presentido.

Pudiéramos tambien partir del verdadero centro de la controversia, y manifestar cómo todo ha venido á agruparse en derredor de este punto. Sin duda alguna desde su orígen excitaria nuestra exposicion mucho mas vivamente el interés del lector, si de pronto le colocase en medio del combate, y le hiciera abrazar de una sola ojeada el vasto campo que ocupa. Sin embargo quizá aparezcan expuestas con mas claridad las contrarieda-

des, si tomando el camino opuesto, seguimos la historia del género humano.

Asi despues de haber hablado del estado primitivo del hombre, de su caida y de las consecuencias que produjo, entramos en el fondo de la controversia llegando al artículo de la justificacion. En seguida hacemos ver la influencia de las doctrinas contrarias sobre la vida interior del hombre unido á Jesucristo, y formando con él una sociedad visible. Aquí nos extendemos sobre la idea de la iglesia segun las diferentes confesiones; concluimos despues con el tránsito de la sociedad presente á la del otro mundo, haciendo notar las relaciones que unen á los miembros de ambas sociedades.

Por consiguiente la primera cosa que nos ocupa es el estado primitivo del hombre.

El hombre caido no puede llegar en manera alguna al conocimiento puro y verdadero de su primitivo estado, sino por la revelacion divina. Tal es una parte del triste destino del hombre alejado de Dios: enteramente extraño á sí mismo, no sabe con verdad ni lo que fue al principio, ni lo que es despues. En todas las cuestiones sobre el punto de que se trata, debemos fijar constantemente nuestras miradas sobre el hombre renovado en Jesucristo; porque su restauracion no es mas que su restablecimiento á la primera condicion, con la diferencia que la verdad, la santidad y la justicia, que eran la herencia de Adam, sin que lo conociese plenamente (*), se han hecho presentes al sentimiento íntimo, y el fruto de la libre cooperacion á la gracia. Asi el conocimiento de lo que el Salvador ha devuelto al hombre, nos revela lo que le fue dado en el principio.

(*) Quiere decir el autor que gozaba Adam de su inocencia como goza de la salud un hombre que nunca ha estado enfermo. Los teólogos y filósofos de Alemania participan universalmente del sentimiento emitido por Mœhler: entre otros Günter, Schelling y Baader. (*E. T. F.*)

Este camino se ha seguido en todas las investigaciones que han tenido por objeto la condicion primitiva del hombre.

La doctrina católica se extiende á toda la vida, ya espiritual, ya corporal del hombre *paradisal*; y bajo estas dos relaciones hace conocer no solamente los privilegios que le eran própios, sino aun lo que tenia comun con sus descendientes. Adam es llamado en su mas noble parte *la imágen de Dios*, es decir, un ser espiritual, dotado de libertad, capaz de conocer y de amar á su divino autor y de contemplar en él todas las cosas (1). Esta prerogativa pues era comun al primer hombre con todo el género humano, y consistia en que segun el concilio de Trento Adam era *justo y santo*, en otros términos agradable á Dios (2); ó para hablar con la escuela, en que las potencias inferiores del alma estaban sujetas á la razon, y la razon á Dios: por manera que vivia en una armonía perfecta consigo mismo y con el Criador. Este estado ideal del hombre en el paraiso terrenal, es designado por los antiguos teólogos con el nombre de justicia original; y nosotros haremos aun algunas observaciones históricas sobre la naturaleza de esta justicia para hacer que resalte mejor la oposicion del dogma protestante con el dogma católico.

La doctrina que acabamos de exponer es de la mayor importancia. Echando sobre el hombre la causa del

(1) «Quod ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit (Deus), liberumque ei tribuit arbitrium: omne præterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitia admirabile donum addidit etc. *Catech. ex decret. Concil. Trident.* ex Colon. 1565, p. 33.»

(2) El concilio de Trento, sesion V, decreto *de peccato originali*, dice solamente: *justitiam et sanctitatem in qua constitutus fuerat*.

mal mantiene por una parte la idea de un Dios infinitamente santo y criador de todas las cosas; enseñando que el hombre ha sido criado en un estado de inocencia, y que así su degradacion debe ser atribuida á un gran pecado, afirma por otra parte la idea de una redencion puramente gratuita, dogma fundamental del cristianismo. Apoyados sobre la Escritura y tradicion, y ademas guiados por la luz de la fe católica, se esforzaron los teólogos en penetrar aun mas adelante en la esencia de la justicia original; y viendo la iglesia con regocijo el amor de predileccion con que se consideraba la obra de Dios, dejó un libre curso á las inteligencias dentro de los límites trazados por la revelacion misma.

Los escolásticos observaron pues (1) en sus tratados sobre esta materia que la justicia primitiva era un atributo accidental; y si se considera que esta justicia podia perderse, se concebirá esto fácilmente; porque el hombre jamas puede ser despojado de lo que le es esencial. Ademas, esta justicia no era, segun los mismos teólogos, el resultado de las fuerzas naturales al alma humana (2), porque en esta hipótesis, despues de la caida, no se veria la necesidad de un remedio extraor-

(1) Bellarm. *De gratia primi hom.* c. III.—V. Opp. tom. IV. p. 9. ed. Par. 1609.

(2) S. Thom. Aquin. *Summa Theol.* p. I, q. XCV, art. 1. p. 424 ed. Cajetani Lugd. 1580. «Erat enim rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires animæ; et animæ corpus.» Q. C. art. 1. p. 433. «Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei, non quasi ex principiis speciei causatum; sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturæ.» Y el Cardenal Cayetano hace esta observacion: «Non est doctrina Sancti Tomæ, quod justitia originalis sit idem, quod gratia gratum faciens, de qua est sermo, sed velut radix justitiæ originalis.

dinario, puesto que el hombre mientras conserva sus facultades, puede siempre por ellas solas elevarse al estado de que son la única condicion. En su consecuencia fundados estos autores sobre una tradicion constante, cuyos testimonios alega Belarmino con una vasta erudicion, explicaron la justicia primitiva por una accion sobrenatural de Dios sobre el hombre, y esta explicacion derrama una gran claridad sobre toda la teología.

Desde luego, segun esta doctrina, el carácter rigorosamente sobrenatural del dogma católico descansa sobre una base sólida, y está desarrollado en todas sus consecuencias. En efecto, hé aquí cómo se demuestra esta operacion de Dios sobre el hombre. El hombre finito no puede, abandonado á sí mismo, tener de Dios un conocimiento verdadero, cierto y vivificado por el amor. Este conocimiento no puede obtenerlo sino por la union de la virtud divina á sus fuerzas limitadas, union que elevándonos hasta Dios, colma el inmenso abismo que separa á lo finito de lo infinito. Lo mismo que antes de la caida original, debia Dios revelarse ya exteriormente por la palabra; así tambien, y en todos los tiempos ha sido necesario que la inteligencia fuese ilustrada y fortificada interiormente para que la palabra interesase vivamente al hombre y le colocase en un comercio íntimo con Dios. En efecto estos dos actos de la divinidad marchan sobre la misma línea: no puede concebirse el uno sin él otro; y en su inseparable unidad, forman exactamente el reverso de las nociones puramente humanas, y de las ideas del deista.

Por lo demas esta doctrina está estrechamente unida con el dogma de la rehabilitacion; y como no es mas que una deduccion rigorosa de esta, prueba que en la iglesia se habia formado una justa idea del remedio traido por Jesucristo. Decian los teólogos: obrando interiormente el dogma de la gracia, descansa sobre una ley no menos general que el de una revelacion exterior; principio que aplicaron al estado primitivo del hombre:

Sin embargo por conformes que sean estas concepciones teológicas al espíritu del catolicismo, sea cual fuese la importancia que les demos, no puede mirárselos como doctrina expresamente definida por la iglesia. Sin embargo ¿no tuvo presente el concilio de Trento un principio sobrenatural cuando atribuyó la santidad al primer hombre (1)? Esta es una cuestion que no puede ser resuelta negativamente por el teólogo católico (*).

(1) Muchos teólogos al distinguir la justicia original de la gracia santificante, conceden la primera al hombre desde el momento de su creacion; pero enseñan que la segunda no le fué dada hasta mas tarde. El objeto poco que se proponen estos teólogos, es el de manifestar que Adam ha sido criado en un estado de inocencia, y que asi era puro aun antes de haber recibido la gracia divina.
Belarmino (*de gratia primi hom. c. III. p. 9. 10*) nombra á los antiguos teólogos que han llevado esta opinion. El concilio de Trento queria decir desde luego: *justitiam et sanctitatem, in qua (Adam) conditus fuerat*; pero por observacion de Pacecus, fue cambiada la redaccion en estas palabras: *in qua constitutus fuerat*. Palavicino que refiere esto (*Hist. Conc. Trid.* l. VII. c. 9. pag. 275. ed. de Antuerp. 1673) añade: «Paceco monente, non esse citra controversiam, an Adamus interiorem sanctitatem obtinuerit primo quo creatus fuit momento: unde patet, quam infirma à quibusdam deducatur probatio ad id affirmandum ex verbis concilii, quæ nunc extant.» Otros concibieron de diversa manera el estado primitivo del hombre; pero siempre conforme á la doctrina de la iglesia. El pasaje del catecismo romano citado arriba está concebido tambien en el sentido de Pacecus. Pero cuando pretende Masheineke que santo Tomas y Belarmino se acercan á la doctrina luterana, seguramente cae en un error gravísimo.
(*) Como la doctrina expuesta por el autor sobre la justicia original ha sido frecuentemente atacada por los protestantes; y ademas, como constituye una contrariedad fundamental entre las dos iglesias, creemos á propósito apoyarla en algunos pasajes de la escritura. Por

En cuanto al cuerpo del primer hombre, ya hemos descrito sus prerogativas esenciales; porque una de las razones por las cuales Adam era agradable á Dios, es que los movimientos de su cuerpo estaban sujetos á la razon, y que vivian en él los sentidos y el espíritu en una perfecta armonía. Sin embargo aun debemos añadir,

de pronto S. Pablo reconoce un principio (γνώμη) por el cual adquiere el hombre el conocimiento de Dios y de sí mismo. Este principio es una facultad natural; y se emplea frecuentemente como sinónimo de corazon, de sentimiento; y el apóstol le asigna diferentes funciones, Rom. I. 9. VII. 16. I. Cor. II. 11. V. 3. 4. 5. VII. 37. Comp. Rom. XI. 8. I. Cor. IV. 21. II. Tim. I. 7. I. S. Joan. IV. 6. Pudieramos tambien citar el ejemplo de los paganos; porque han conocido al ser supremo; ó al menos hubieran podido conocerle: lo cual nos basta.

Pero S. Pablo reconoce aun un principio mas elevado que da al primero su fuerza y crecimiento. Este principio, fuente de vida espiritual, es comunicado en la regeneracion; este principio es el espíritu enviado por el Salvador; espíritu divino que hace hijos de Dios, que pone en comercio con Jesucristo, que da el conocimiento de los misterios, el sello de la salud, los diferentes dones y virtudes. Comp. Rom. VIII. 4.—6. 9. 10. 14.—16. I. Cor. II. 9. 10. 12. X. 9. XII.—XIV. II. Cor. I. 22. V. 5. Ephes. I. 14. Ephes. VI. 18. Gal. IV. 6. V. 22. etc. En el estado de pura naturaleza no posee el hombre aun este principio, puesto que está en guerra consigo mismo (Rom. VII. 15. y sig.), y que allí en donde está el espiritu de Dios, allí está la paz perfecta. Tambien dice san Agustin sobre este último pasaje de san Pablo, prop. 45: *Intelligitur hinc ille homo describi, qui nondum est sub gratiâ.*

Asi el hombre tiene la facultad natural de conocer á Dios; pero recibe aun un principio divino en la justificacion. La consecuencia pues de esto es que en Adam la justicia primitiva era un don sobrenatural; porque la restauracion del hombre no es mas que el restablecimiento á su estado primordial. (*E. T. F.*)

bien que esto se desprenda naturalmente de lo que acaba de decirse, que Adam no estaba sujeto á las enfermedades, ni por consiguiente á la muerte (1). En efecto ¿quién pudiera imaginarse que la muerte sea una cosa natural; la muerte que hace al hombre estremecerse de horror, y contra la cual se rebela todo nuestro ser? ¿Teme la naturaleza lo que la es conforme? ¿Huye la naturaleza de sí misma?

§. II.

Doctrina luterana sobre el estado primitivo del hombre.

De ninguna manera puso Lutero en duda que el hombre haya sido criado justo y santo. Mucho mas, ni conoció la doctrina negativa de los protestantes de nuestros dias, que dicen que el hombre ha sido criado en un estado de pura inocencia, de indiferencia al bien y al mal; doctrina que hace absurdo el dogma de la caida original; porque se seguiria que era necesario al hombre pasar por el estado del pecado para llegar al conocimiento de su condicion (2). Pero Lutero, por otra

(1) *Catech. ex decreto Conc. Trid. p. 35.* «Sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturæ ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset impossibilis.» San Agustin dice excelentemente (*de Genes. ad Lit. l. VI, c. 25*): «Aliud est non posse mori, aliud posse non mori &c.»

(2) Era necesario que Adam fuese probado, á fin de que se determinase él mismo, y adquiriese el conocimiento de su libertad; pero de ningun modo era necesario que sucumbiese á la tentacion. En verdad que por la caida original llegó igualmente al conocimiento y á la libre posesion del bien y de la verdad, porque la bondad de Dios saca el bien del mismo mal. Pero pretender pura y simplemente que el pecado era necesario, es destruir la diferencia entre el bien y el mal.

(No dudamos que en el texto el autor no haya tenido presente la opinion que se ha formado entre los discípulos de Hegel). (*E. T. F.*)

parte, cayó muchísimas veces en extravíos cuyas consecuencias no son ménos deplorables y funestas.»

Relativamente á la justicia primitiva, no emitió ninguna idea nueva contraria á las opiniones de la época: eligió entre las numerosas teorías de la escuela la que encontró mas conforme á sus opiniones, y despues de haberla expuesto con bastante torpeza, la adoptó asi á su sistema: por manera que de ningun modo puede comprenderse su doctrina sin conocer bien esta misma teoría.

Mas tarde veremos toda la importancia de esto en la teología luterana. Contra los teólogos que veian en la justicia primitiva un don sobrenatural, adelantó Lutero que pertenecia á la naturaleza humana, y negando igualmente que hubiese sido un atributo accidental, como los escolásticos lo habian enseñado, pretendió que era inherente al primer hombre, que formaba una parte integrante de su esencia, *esse de natura de essentia hominis* (1). El hombre aun puro decia; el hombre saliendo de las manos del Criador, poseia en sí mismo todo lo que podia hacerle agradable á Dios. Por una virtud que le era propia, todas las partes de su ser estaban entre sí en una feliz armonía y en relacion íntima con su autor. Sobre todo, sus facultades religiosas podian desarrollarse hasta el mas alto grado: para conocer á Dios, para amarle y servirle no tenia necesidad de ningun auxilio sobrenatural. Confundiendo á la facultad con sus efectos, llamaron los reformadores *imágen de Dios* á las disposiciones religiosas y á su vivo desarrollo. Por solo tener Adam estas disposiciones, estaba efectivamen-

(1) Lutero *in Genes.* c. III. Opp. ed. Jen. tom. 1. p. 83: «Quare statuamus, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatumque à natura hominis (no es asi cómo se explicaban los escolásticos), sed fuisse vere naturalem, ut naturæ Adæ diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum &c.»

te penetrado de amor, de temor de Dios, y sumiso en todo á su voluntad (1). Los teólogos católicos, al contrario, distinguieron cuidadosamente entre estas dos cosas; y para precisar bien su diferencia llamaron *imágen de Dios* á la facultad religiosa, y *semejanza con Dios* al desarrollo de esta misma facultad (2). Veremos las consecuencias

(1) *Apologia de peccato originali*, §. 7, pag. 56. «Itaque justitia originalis habitura erat æquale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam hæc dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem, et vim ista efficiendi. Idque testatur scriptura, cum inquit hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quæ Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia.» Segun estas palabras ha dado á Dios al primer hombre no solamente las facultades espirituales (vim ista efficiendi), sino aun los actos de la inteligencia (timorem Dei fiduciam). ¿Cómo pues ha podido adelantar Gerhard que segun la doctrina luterana, no pertenece la imágen de Dios á la naturaleza del hombre, sino que solamente es una cualidad, una modificacion de su esencia? (Joann. Gerhard. *loc. theol*, ed. Cotta. 1765. tom. IV. p. 249. seq. cfr. *Ejusdem* Confess. Cathol. L. II. art. XX. c. II. p. 349). Por lo demas nuestro autor se toma el trabajo de refutarse á sí mismo; porque dice por una parte que la conciencia es un resto de la imágen de Dios; y por otra que no debe ser explicada por una accion sobrenatural de Dios sobre el hombre. ¿Cuál es pues la consecuencia de esto? Es que la conciencia y por consiguiente la imágen de Dios pertenece á la naturaleza humana. Sin embargo el mismo Gerhard dice: La conciencia es: *Concreta humanæ substantiæ integritas, perfectio ac rectitudo et proinde in categoria qualitatis collocanda.* Loci theol. l. I, p. 268. cfr. Chemnit. *loc. theol.* P. I, pag. 217. ed. Leys. 1615.

(2) Bellarm. *de gratia prim. hom.* c. II. loc. cit. p. 7...

decisivas que arrastró consigo esta contrariedad tan pequeña á primera vista; y de antemano debemos prepararnos para escuchar por parte de Lutero opiniones extrañas sobre el pecado original. Este defecto de distincion, por lo demas, tiene igualmente su razon en el deseo que tenian los reformadores de poner sus escritos al alcance de todo el mundo. Cuanto era posible evitaban escrupulosamente, como un vano producto de la escuela, toda distincion y expresion abstracta; pero tambien caian frecuentemente en una confusion de ideas muy extraña y funesta.

La segunda contrariedad tiene su orígen en la doctrina sobre la libertad humana. En efecto, adelantó Lutero como un artículo de fe, que el hombre no posee ninguna libertad; que los actos que él cree libres no lo son mas que en apariencia; que disponiendo Dios todas las cosas con una necesidad irresistible, las acciones del hombre no son en el fondo mas que las propias acciones de Dios (1).

«Imago, quæ est ipsa natura mentis et voluntatis, à solo Deo fieri potuit: similitudo autem, quæ in virtute et probitate consistit, à nobis quoque, Deo adjuvante, perficitur.» Y mas abajo: «Ex his igitur tot Patrum testimoniis cogimur admittere, non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes pertinere.» Aun cuando esta distincion no pudiera apoyarse en las palabras del Génesis, no dejaria por eso de descansar sobre una base sólida, porque tiene en sí misma un valor independiente de toda interpretacion bíblica.

(1) Lutero, *de Servo arbitrio*, adv. Eras. Roterod. Opp. ed. lat. Jen. tom. 3, fol 170: «Est itaque et hoc in primis necessarium et salutare Christiano nosse, quod Deus nihil præscit contingenter, sed quod omnia incommutabili et æterna infallibilique voluntate et providet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. Ideo qui liberum arbitrium volunt as-

Tal es tambien la doctrina de Melonchthon. Asi como Lutero lo sujetó todo á la predestinacion y á la necesidad; proclamó la doctrina de que *Dios obra todas las cosas*, como un dogma esencial del cristianismo; porque, dice, que esta doctrina humilla justamente á la sabiduría y prudencia humana. Nuestro reformador no se detuvo en tan bello camino; repite cien veces que siendo extraña á la escritura la palabra libertad, debe ser desechada por el juicio del hombre sensato. Añade que es la filosofía quien la ha introducido en la iglesia, asi como el término funesto de razon. Segun él, es un gran crimen para los profesores de teología en la edad media el haber afianzado tan bien entre los cristianos el dogma de la libertad, que no se podrá sin trabajo desarraigarles de este error (1). Tampoco tiene dificultad sobre esta inculpacion en llamarlos *sofistas*, *teologas*-

sertum, debent hoc fulmen vel negare vel dissimulare, aut alia ratione à se abigere» fol. 171. «Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quæ facimus, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri et fiant, et ita etiam contingenter nobis fiant, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si voluntatem Dei spectes» fol. 177. Alterum paradoxon: «Quidquid fit à nobis, non libero arbitrio, sed vera necessitate fieri.» Concluye Lutero su libro con estas palabras, fol. 238: «Ego vero hoc libro non contuli, sed asserui et assero, ac penes nullum volo esse judicium, sed omnibus suadeo, ut præstent obsequium.» El libro de la Concordia II *de libero arbitrio*, p. 639, confirma esta obra del reformador, y en particular lo que dice *de absoluta necessitate contra omnes sinistras suspiciones et corruptelas*; y termina asi: «Ea hic repetita esse volumus, et ut diligenter legantur, et expetantur omnes hortamur.»

(1) Melanchthon *Loc. theol.* ed. Aug. 1821: «Sensim irrepsit Philosophia in Christianismum, et receptum est impium de libero arbitrio dogma. — Usurpata est vox liberi arbitrii, à divinis litteris, à sensu et judicio spiritus

tros, teologistas &c. Sin embargo mas tarde, la experiencia, la reflexion y sobre todo la lucha con los católicos lo hicieron percibir el abismo sin fondo á que una doctrina semejante precipitaria infaliblemente á la iglesia. Por entonces abandonó sus primeros sentimientos, y aun llegó hasta combatirlos (1).

En cuanto á Lutero, no sabemos que se haya retractado jamas, y el libro de la *Concordia* confirma expresamente su escrito contra Erasmo. Esta doctrina ha llegado á ser de la mayor importancia; y segun el testimonio mismo de Melanchthon, su influencia penetra todo el sistema luterano (2).

alienissima... additum est è Platonis philosophia *vocabulum rationis æque perniciosissimum*» p. 10. «In quæstionem vocatur, sitne libera voluntas et quatenus libera sit? Respons.: quandoquidem omnia quæ eveniunt, *necessario* juxta divinam prædestinationem evenient, nulla est voluntatis nostræ libertas» p. 12.

(1) ¡Cosa singularmente notable! En las ediciones de los *Lugares teológicos* posteriores á 1535, echa Melanchthon en cara á los escolásticos el haber enseñado la necesidad absoluta; mientras que en las anteriores les acusa de haber llevado la audacia hasta sostener la libertad. «Et quod asperior paulo sententia de prædestinatione vulgo videtur: debemus illi impiæ sophistarum theologiæ, quæ inculcavit nobis contingentiam et libertatem voluntatis nostræ, ut à veritate scripturæ molleculæ aures abhorreant.» Esto es lo que leemos en la primera edicion; pero hé aquí lo que dice en las que se han publicado desde 1535 á 1543: «*Valla et plerique alii* non recte detrahunt voluntati hominis libertatem.» ¿Quiénes son pues estos *plerique*? Nosotros encontramos en los escritos de los reformadores un gran número de semejantes impertinencias. En las ediciones que han aparecido desde 1543, hace Melanchthon derivar esta doctrina de los estoicos: *Hæc imaginatio orta est de stoicis disputationibus* &c. ¿Hay en esto bastantes contradicciones?

(2) Melancht. *Loc. theol.* ed. Aug. 1821. p. 13: «In

"Con respecto al estado en que fue criado el cuerpo del hombre, estan de acuerdo los símbolos luteranos con la doctrina católica. Si no dicen expresamente que Adam no estaba sujeto á la muerte, es porque no hay contrariedad sobre este artículo (1).

§. III.

Doctrina de los reformados sobre el estado primitivo del hombre.

Calvino en su doctrina sobre el estado espiritual del hombre *paradisal*, se pone en oposicion con los católicos, en cuanto concibe este estado independientemente de toda virtud sobrenatural; y tambien con los luteranos, en cuanto enseña formalmente que el hombre primitivo estaba dotado de libertad (2). Por lo demas los escritos de Calvino no contienen contrariedad alguna sobre esta materia y lo mismo sucede con los símbolos reformados (3). En

omnes disputationis nostræ partes incidet.»

(1) Cfr. Gerhardi *Loc. theol.* t. IV. p. 268 (loc. IX. c. IV. §. 99).

(2) Calvin, *Instit.* l. 1, c. 15. §. 8. fol. 55, ed. Gen. 1559: «Animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum à malo, justum ab injusto discerneret, ac quid sequendum vel fugiendum sit præeunte rationis luce videret; unde partem hanc directricem τὸ ἡγεμονικὸν dixerunt philosophi. Huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio. His præclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenæ vitæ gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum ad æternam felicitatem. In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset æternam vitam.»

(3) Helvet. 1, c. VII (*Corpus libr. Symbol. eccles. reform.* ed. Aug. 1817). p. 16. II. p. 95, III. p. 103. Sin embargo estos símbolos, excepto el primero, no hablan de la libertad; dicen solamente que el hombre ha sido

fiu el reformador; y estos mismos símbolos en su mayoría, enseñan que la muerte es la consecuencia del pecado (1).

Pero ¿cómo ha podido Calvino conceder la libertad al primer hombre; Calvino que participó con Zuinglio de los sentimientos de Lutero, enseñando que todo sucede por la necesidad divina; y que llevó esta doctrina hasta sus extremas consecuencias? A la verdad observa en el sentimiento de esta contradiccion que no es este el lugar de examinar la cuestion sobre la predestinacion divina; porque, dice, se trata de la condicion primitiva del hombre y no de lo que ha podido suceder ó no suceder (2). ¿Pero quién no vé cuán lejos está su observacion de resolver la dificultad? En efecto ¿cómo querria Calvino separar dos doctrinas de las cuales una lo atribuye todo á la necesidad, á los decretos eternos de la predestinacion, mientras la otra concede la libertad al hombre aun inocente? Estas dos doctrinas ¿no estan entre sí estrechamente ligadas? Admitiendo la una debe necesariamente admitirse la otra; á menos que no se atribuya á la palabra *libertad* una idea que nada tendria de comun con la facultad humana conocida bajo este nombre. Hé aquí pues lo que en efecto ha sucedido; porque

criado á la imágen de Dios. La *Confess. Scot.* art. II, loc. cit. pag. 145, asi como el símbolo de los reformados belgas concede la libertad al hombre primitivo; mientras que la confesion galicana y anglicana guardan silencio sobre esta cuestion, diferencia que es fácil explicar.

(1) Helvet. I. c. VIII (*Corpus libr. Symbol. eccl. reform.* ed. August. 1817). p. 17. Belg. c. XIV. p. 178: Quo (peccato) se morti corporali et spirituali obnoxium reddidit.»

(2) Calvin, *Instit.* l. I. c. 15. §. 8: «Hic enim intempestive quæstio ingeritur de occultâ prædestinatione Dei: quia non agitur, quid *accidere* potuerit, necne, sed qualis fuerit hominis natura.»

á ejemplo de Lutero (1), opone Calvino á la libertad la coaccion exterior, mas no la necesidad propiamente dicha. Melanchthon, al contrario, habia reconocido la afinidad de estas dos cuestiones; habia creido deber establecer entre ellas una íntima conexion y tratarlas al mismo tiempo (2). Por otra parte, segun Calvino, la caida original habia sido resuelta desde la eternidad; doctrina que echa por tierra esta proposicion: *el primer hombre ha sido libre*, es decir, ha podido no pecar. Hé aquí por lo demas las contradicciones que se notan en los símbolos reformados, los unos que atribuyen la libertad al hombre aun inocente; mientras los otros mas consiguientes en esto, se la rehusan expresamente.

En fin ¿en qué pruebas se apoya Calvino para desechar la libertad humana? Tal es la cuestion sobre la cual creemos deber fijar todavía la atencion; porque

(1) Lutero, *de Servo arbitrio ad Erasm. Roterod.*: l. i. fol. 171: «Optarim sane aliud melius vocabulum dari in hac disputatione, quam hoc, Necessitas, quod non recte dicitur, neque de divina, neque de humana voluntate; est enim nimis ingratæ et incongruæ significationis pro hoc loco, quamdam velut coactionem, et omnino id quod contrarium est voluntati, ingerens intellectui. Cum tamen non hoc velit causa ista quæ agitur; voluntas enim, sive divina sive humana, nulla coactione, sed mera lubentia vel cupiditate quasi vere liberâ, facit quod facit, sive bonum sive malum. Sed tamen immutabilis et infallibilis est voluntas Dei, quæ nostram voluntatem mutabilem gubernat, ut canit Boetius, *stabilisque manens das cuncta moveri.*» Se equivoca Lutero citando aquí á Manlio Torquato Boecio, porque este jamás ha enseñado la necesidad de todas las cosas.

(2) Melancht. *Loc. theol.* p. 13: «Sed ineptus videar, qui statim initio operis de asperrimo loco, de prædestinatione disseram. Quanquam quid attinet in compendio, primo an postremo loco id agam, *quod in omnes disputationis nostræ partes incidet?*»

su exámen derramará mucha luz sobre nuestro objeto; y veremos por otra parte, que la necesidad del reformador no debe, bajo todos respectos, confundirse con el *fatum* de los paganos (1). La doctrina de la no-libertad, decia Melanchthon, es muy propia para reprimir el orgullo del hombre (2), y hé aquí, prescindiendo de fuertes declamaciones, la sola prueba que aducia en favor de su sentimiento. Segun Calvino, la creencia de que Dios gobierna todas las cosas por su sabiduría suprema; que no solamente asigna á todos los seres el sitio que deben ocupar, sino que nada sucede mas que por un órden especial de su Providencia (*destinante Deo*); esta creencia, segun Calvino, encierra los mas grandes consuelos, puesto que el hombre está entonces entre las manos de un padre sabio, omnipotente é infinitamente bueno (3). No le basta que Dios dis-

(1) Él mismo Calvino hace notar esta diferencia, dice, *Inst. rel. Christ.* l. I. c. 16. n. 8: «Non enim cum stoicis necessitatem comminiscimur ex perpetuó causarum nexu et implicita quadam serie, quæ in natura contineatur: sed Deum constituimus arbitrum ac moderatorem omnium, qui pro sua sapientia, ab ultima æternitate decrevit quod facturus esset, et nunc sua potentia, quod decrevit, exequitur.» Como la doctrina de Calvino fuese acusada de fatalismo por un profesor luterano de Heidelberg, publicó Beza en defensa de esta doctrina un escrito titulado: *Abstersio calumniar. quibus aspersus est Joan. Calv. à Tillemano Hessusio*, p. 208 y sig.

(2) Melanchth. l. c. «Multum enim omnino refert ad premendam damnandamque humanæ rationis tum sapientiam, tum prudentiam, constanter credere, quod à Deo fiant omnia.

(3) Calv. *Inst. rel. Christ.* l. I. c. 17. §. 3. Por lo demas, Lutero *de Servo arbitrio*. Opp. tom. III. fol. 171 b. ya le habia abierto este camino; «Ultra dico non modo quam ista sint vera, de quo infra latius ex Scripturis dicetur, verum etiam quam religiosum, pium et necessa-

ponga todas las cosas, aun el mal, para el bien de los que le sirven; creyó no poder determinar bastante bien la idea de la presciencia divina, ni asegurar bastante la salud de los elegidos, sino enseñando que es Dios mismo quien dirige sobre ellos los golpes del enemigo. Muchos símbolos reformados tomaron estas pruebas de Calvino; pero siempre la redactan con muchos correctivos y con el temor laudable de reproducir esta doctrina, con todo lo que tiene de irritante (1). El reformador al contrario, y su discípulo Teodoro Beza (2) admitieron estos errores en toda su enormidad, mas tampoco, á pesar de todas sus protestas, pudieron convencer á una multitud de personas que no atribuían á Dios el orígen del mal! Nosotros pues debemos entrar mas adelante en esta cuestion.

§. IV.

De la causa del mal moral.

En todas las obras dogmáticas ó polémicas de los siglos XVI y XVII, en las de Belarmino, de

rium sit, ea nosse, his enim ignoratis, neque fides, neque ullus Dei cultus consistere potest. Nam hoc esset vere Deum ignorare, cum qua ignorantia salus stare nequit, ut notum est. Si enim dubitas, aut contemnis nosse, quod Deus omnia, non contingenter, sed necessario et immutabiliter præsciat et velit, quomodo poteris ejus promissionibus credere, certo fidere, ac niti? Cum enim promittit, certum oportet te esse, quod sciat, possit et velit præstare quod promittit; alioqui eum non veracem, nec fidelem æstimabis, quæ est incredulitas et summa impietas et negatio Dei altissimi.»

(1) Confess. Belgic. c. XIII en *August. Corp. libror. Symb. eccles. reform.* p. 177 y sig.

(2) Theod. Bezæ, *Quæst. et resp. christian. lib.* ed. quart. 1573 (no se indica el lugar en que apareció esta

Becano, de Chemnitz, de Gerhard etc., encuentra el lector un largo artículo que lleva el título de nuestro párrafo. A la manera que en los siglos II y III de la iglesia la cuestion *de donde viene el mal* se presentaba en todas las discusiones religiosas, asi tambien fue entonces de nuevo vivamente agitada; y veremos muy luego que no puede profundizarse el protestantismo, ni formarse una justa idea de la controversia entre los dos campos, sin haber pesado maduramente las diferentes respuestas que se dieron á esta cuestion.

Desde los primeros tiempos de la reforma, nada excitó mas la indignacion de los católicos contra sus autores que su doctrina sobre las relaciones del mal moral con Dios. La iglesia definió de nuevo de la manera mas expresa y absoluta que el hombre ha sido criado con la libertad, y que asi la falta del mal cae enteramente y sin restriccion sobre el hombre. Una vez que Lutero, Melanchthon, Zuinglio y Calvino hubieron negado la libertad, debió temerse que serian conducidos por la fuerza misma de las consecuencias á obscurecer el dogma de un Dios tres veces santo, y á colocar al hombre, aun cubierto de crímenes, fuera de toda responsabilidad. Y en efecto, Melanchthon en su comentario sobre la carta á los romanos, edicion de 1525, adelanta temerariamente que Dios obra todas las cosas asi el mal como el bien; que es el autor del adulterio de David y de la traicion de Judas lo mismo que de la

obra), pág. 105: «Quæso, expone, quid providentiam appellas? Resp. Sic appello non illam modo vim inenarrabilem, qua fit, ut Deus omnia ab æterno prospexerit, omnibusque futuris sapientissime providerit, sed imprimis decretum illud æternum Dei sapientissimi simul et potentissimi, ex quo quicquid fuit, fuit: quicquid est, est: et quicquid futurum est, erit prout ipsi ab æterno decernere libuit.»

conversion de san Pablo. ¿En dónde pues hay un hombre bastante injusto, que se atreva á comparar á este solo error todos los que se han echado en cara á la iglesia? Y sin embargo Martin Chemnitz excusa á Melanchthon (es á Chemnitz á quien debemos los pasajes que acabamos de citar, porque fueron suprimidos despues en el comentario de Melanchthon (1)), ¿y cómo le excusa? En una materia tan difícil y tan embrollada, dice; no ha podido tratarse todo de pronto con órden y precision; tanto menos que la doctrina de la libertad habia sido exagerada por los católicos. ¡Singular apología por cierto! Como si antes del siglo XVI la cuestion *de donde viene el mal* no hubiera llamado jamás la atencion de los católicos; como si la Escritura dejase la menor duda sobre ella; y en fin como si no hubiera sido ya formalmente resuelta en el siglo II. Por lo demas, Melanchthon no hace aun aquí mas que reproducir la doctrina de Lutero como lo vemos por el escrito de este último contra Erasmo. En fin el concilio de Trento habia tenido presente la proposicion de qué se trata cuando fulminó anatema contra los que dicen que Dios obra todas las cosas así el mal como el bien; y que no ha dejado en poder del hombre el abstenerse del pecado (2). Sin

(1) Martin. Chemnitz, *Loc. theol.* ed. Leyser. 1615, p. I, p. 173. Hé aquí las palabras de Melanchthon: «Hæc sit certa sententia, à Deo fieri omnia, tam bona, quam mala. — Nos dicimus, non solum permittere Deum creaturis ut operentur, sed ipsum omnia proprie agere, ut sicut fatentur, proprium Dei opus fuisse Pauli vocationem ita fateantur, opera Dei propria esse, sive quæ media vocantur, ut comedere, sive quæ mala sunt, ut Davidis adulterium: constat enim Deum omnia facere, non permissive, sed potenter, i. e. ut sit ejus proprium opus Judæ proditio, sicut Pauli vocatio.»

(2) Sess. VI, Can. VI: «Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera

emburgo, luego que el tiempo hubo madurado las ideas y dilucidado mas esta cuestion, no vemos ya á los reformadores de Sajonia atribuir á Dios la causa del mal. Melanchthon tuvo aun el valor de revocar en la confesion de Augsburgo sus primeros errores en este punto (1); y los símbolos luteranos redactados posteriormente estan de acuerdo con esta correccion (2).

Los reformadores de la Suiza al contrario, quedaron tercamente aferrados en sus errores. La importancia de la materia exige que refiramos su doctrina con algunos detalles.

En su escrito *sobre la Providencia* dirigido al landgrave Felipe de Hesse (1530), dice Zuinglio que Dios es el autor del pecado, que incita y lleva el hombre al mal, y que se sirve de las criaturas para obrar la injusticia (3). En cuanto á Calvino dice mil y mil veces que

ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie, et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus preditio Judæ, quam vocatio Pauli, anathema sit.»

(1) Art. XIX, p. 81. «De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quæ, non adjuvante Deo, avertit se à Deo sicut Christus ait (Joan. 8, 44): *Cum loquitur mendacium, ex se ipso loquitur.*»

(2) *Solid. Declarat.* I, §. 5, p. 613: «Hoc extra controversiam est positum, quod Deus non sit causa, creator vel auctor peccati; sed quod opera et machinationibus satanæ, per unum hominem (quod est diaboli) in mundum sit introductum.»

(3) Zuingl. *de Providentià*, c. VI. Opp. tom. I (sin indicacion ni lugar de fecha), fol. 365, b: «Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris, impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen ac scelus est.» Fol. 366, a: «Cum movet (Deus) ad opus

el hombre hace por el impulso de Dios lo que no le es permitido hacer; que su corazon se inclina al mal por una inspiracion divine; que cae el hombre porque Dios asi lo ha ordenado (1). Esta doctrina es horrorosa sin duda; ahora bien: Teodoro Beza sacó de estos principios unas consecuencias aun mas horribles. Hecho el oráculo de los reformados, despues de la muerte de Calvino no fue bastante para él el repetir que Dios ex-

aliquod, quod perficienti instrumento fraudi est, sibi tamen non est, ipse enim libere movet, neque instrumento facit injuriam, cum omnia sint magis sua, quam cujusque artificis sua instrumenta, quibus non facit injuriam, si nunc limam in malleum, et contra malleum in limam convertat. Movet ergo latronem ad occidendum innocentem, etiamsi imparatum ad mortem.»

(1) Calvin. *Instit.* I, l. c. 18, §. 2: «Homo justo Dei impulsu agit, quod sibi non licet.» C. III, c. 23, §. 8: «Cadit igitur homo, Dei providentiá sic ordinante.» Con esta doctrina se encontraba Calvino en una posicion extraña; porque bien que la mirase como fundada en pruebas sólidas, y como útil en la práctica, no podia sufrir que se dedujesen de ella todas las consecuencias. Apenas hemos leido un escrito concebido en términos mas groseramente inconvenientes, asi como su respuesta á un sabio teólogo anónimo que habia expuesto en catorce teses, y refutado despues la doctrina del reformador sobre el orígen del mal. Este escrito, asi como la respuesta, se halla en: *Calumniæ nebulonis cujusdam etc.*; *Joannis Calvini ad easdem responsio*, Genev. 1558. Calvino concluye su defensa con estas palabras: «Compescat te Deus, satan. Amen. (*E. T. F.*) Las doctrinas del reformador de Ginebra son altamente blasfemas, impías, escandalosas y desesperantes. Resulta de ellas que el Dios justo y santo por esencia impele al hombre con *justo impulso* al pecado, y le hace caer por orden de su providencia. Esto es lo mas horrible de las doctrinas. Y ¡cosa notable! por lo mismo parece ser en lo que mas convienen los reformadores.

cita é impele al pecado; sino que añadió que no ha criado Dios una parte de los hombres sino con el fin de servirse de ellos para hacer el mal (1).

Las pruebas en que se apoyan los pretendidos reformadores son muy dignas de semejante doctrina. Zuinglio dice: que el hombre es quien peca violando los mandamientos; pero que Dios, el justo por excelencia, no peca llevando el hombre al mal; porque está escrito que *la ley no ha sido dada al justo.* Cuando Dios hace á un ángel ó al hombre prevaricador (*cum transgressorem facit*), no es Dios quien viola la ley, sino la criatura, puesto que ella sola está obligada á observarla (2). Ciertamente que nada puede imaginarse mas miserable que este raciocinio; porque segun el sentido de este mismo pasaje de la Escritura, *el justo es para sí mismo su ley viva*; de donde se sigue que no solamente está sujeto á un precepto puramente exterior, pues que lleva en su corazon la regla de sus acciones. ¿Y qué vienen á ser en este sistema la sabiduría y la santidad de Dios, de las cuales la ley moral no es mas que una emanacion? ¿Y qué es la misma ley moral sino un precepto

(1) Beza Aphorism. XXII: «Sic autem agit (Deus) per illa instrumenta, ut non tantum sinat illa agere, nec tantum moderetur eventum, sed etiam incitet, impellat, moveat, regat, atque adeo, quod omnium est maximum, *et creat, ut per illa agat, quod constituit.*»

(2) Zuingl. de Providentia, c. V: «Cum igitur Angelum transgressorem facit, et hominem etc.» C. VI, fol. 365, b: «Quantum enim Deus facit, non est peccatum, quia non est contra legem; illi enim non est lex posita, utpote justo, nam justis non ponitur lex juxta Pauli sententiam. Unum igitur atque idem facimus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris ac impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen est ac scelus est. Ille enim lege non tenetur; hic autem lege etiam damnatur.

arbitrario y accidental (1), cualesquiera que sean por otra parte los elogios que hace de ella el reformador de Zurich? Zuinglio destruye la diferencia entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto; y aun cuando habla de esto no tiene la menor idea de las santas leyes que rigen el órden moral. Por todas estas razones no vió que si Dios lleva al hombre á violar la ley que le ha dado, se contradice á sí mismo y lastima sus atributos esenciales; es decir, no vé que aniquilaba la idea de Dios; en fin, esta enseñanza no puede ejercer sobre la moralidad del hombre mas que una influencia muy funesta; y esto es lo que se le echó en cara á Calvino con términos bastante enérgicos (2).

Para justificar Zuinglio su miserable doctrina, dice

(1) Zuingl. de Provid. c. v. I. I. p. 364 b.: «Duobus exemplis id fiet luculentius: habet pater familiæ leges quasdam domesticas, quibus liberos à deliciis ac desidiâ avocet. Lecythum mellis qui tetigerit, vapulato. Calceum qui non recte induxerit, aut inductum passim exuerit ac dimiserit, discalceatus incedito, et similes. Jam si mater familiæ aut adulti liberi mel non tantum attrectaverint, sed etiam insumpserint, non continuo vapulant, non enim tenentur lege. Sed pueri vapulant, si tetigerint, illis enim data est lex. Taurus si totum armentum ineat et impleat, laudi est. Herus tauri, si unam modo præter uxorem agnoscat, reus fit adulterii. Causa est, quia huic lex est posita, ne adulterium admitas. Illum nulla lex coercet. Ut breviter, verissimè, sicut omnia Paulus, summam hujus fundamenti pronuntiaverit, ubi non est lex, ibi non est prevaricatio. Deo velut patri familiæ non est lex posita, idcirco non peccat, *dum hoc ipsum agit in homine*, quod homini peccatum est, sibi vero non est.»

(2) Calumniæ nebul., Calv. resp. p. 19. «Hæc sunt Calvine, quæ adversarii tui de doctrina tua perhibent, admonentque homines, ut de doctrina ista ex fructu judicent. Dicunt autem te et tuos discipulos ferre multos fructus Dei tui; esse enim plerosque litigatores, vindictæ cupidos, injuriæ tenaces et memores, cæterisque vitiis, quæ Deus

aun: que Dios es siempre llevado de una intencion pura; y que así el fin justifica los medios. Estableciendo en seguida una comparacion de las mas groseras, añade con un cinismo de lenguaje que nuestra lengua rehusa reproducir (*de Provid.* c. v). *Adulterium David, quod ad auctorem. Deum pertinet, non magis est Deo peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet!!!* ¡Qué pues! ¿Seria el hombre un animal? ¿Podria cometer el adulterio á que (se supone) le impele Dios sin violar las leyes de su naturaleza? ¿Y esta falta no recaeria sobre el mismo Dios? Hé aquí por lo demas el pensamiento del restaurador del Evangelio: Dios no obró inmediatamente mas que sobre los sentidos de David, los cuales arrastraron con una fuerza preponderante el asentimiento de su voluntad. Así puesto que Dios no ejerció influencia alguna directa sobre la voluntad del profeta, no obró pues el mal en él; puso pues un acto puramente exterior, indiferente de suyo; acto que en el adulterio es el mismo que en la union conyugal. Pero nosotros le preguntamos: ¿qué diferencia habria entre este acto de Dios y las tentaciones de Satanás?

A mayor abundamiento, esta idea expuesta por Zuinglio de que Dios, llevando el hombre al mal, se propone siempre un fin bueno, esta idea le es comun con Calvino y con Beza; pero estos dos últimos la presentaron con mas habilidad. Resta que exponer su sentimiento. Confiesa Calvino que la doctrina *Dios determina al hombre al mal, y le impele al pecado*, es inconciliable con la voluntad de Dios tal como la conocemos. Procu-

suggerit, præditos..... Jam vero doctrina Christi, qui credebant, reddebantur meliores, sed tua doctrina ajunt homines manifeste fieri deteriores. Præterea quum dicitis, vos habere sanam doctrinam, respondent, non esse vobis credendum. Si enim Deus verter sæpissimè aliud cogitat et vult, metuendum esse, ne vos Deum vostrum imitantes, idem faciatis, atque homines decipiatis.

ra pues, asi como Lutero en su escrito contra Erasmo, apoyarse sobre una voluntad oculta de la Providencia, voluntad que justifica los caminos de Dios, aunque nosotros no podamos descubrir su justicia (1).

Asi es como Calvino, en sus Instituciones, procura por lo comun salir de sus apuros. Pero aun hace observar en su Instruccion contra los libertinos la inmensa diferencia que hay entre la cooperacion de Dios y la del malvado en una sola y misma accion: Dios, dice, obra para ejercer la justicia: mientras que el malvado es conducido por la avaricia, por la envidia &c. (2). Asi

(1) Calvin. Institut. lib. III, c. 23, §. 9: «Nos vero inde negamus rite excusari (homines), quandoquidem Dei ordinationi, qua secxitio destinatos queruntur, sua constet æquitas, nobis quidem incognita, sed illi certissima.»

(2) Calvin. Instructio advers. libertinos c. 14. (En la coleccion: *Joann. Calvini opuscula omnia in unum volumen colecta*, Genev. 1552. p. 528): «Altera exceptio cujus infelices isti nullam habent rationem, hæc est, magnam esse differentiam inter opus Dei, et opus impii, cum eo Deus vice instrumenti utitur. Impius enim sua avaritia aut ambitione, aut invidia, aut crudelitate incitatur ad facinus suum, nec alium finem spectat. Ideo ex radice illa, id est, ex animi affectione et fine, quem spectat, opus qualitatem sumit, et merito malum judicatur. Sed Deus respectum omnino contrarium habet: nempe ut justitiam exerceat ad conservandos bonos &c.» Cf. *de æterna præd.* (*Opuscula*, l. I. p. 946). «Turpi quidem et illiberali calumnia nos gravant, qui Deum peccati auctorem fieri obtendunt, si omnium, quæ aguntur, causa est ejus voluntas. Nam quod homo injuste perpetrat, vel ambitione etc.» Bezè, *Quæst. et respons.* l. I. p. 113, distingue entre IN *aliquo agere*, *et* PER *aliquem agere*, dice ademas: «Adjiciendum est, Deum agere quidem in bonis et per bonos per malos; vero agere et non in malis.» Zuinglo, *de Provid.* c. V. p. 364, no hay dificultad por su parte en usar de la expresion *in aliquo agere*, aun para designar el acto por el cual Dios obra el mal.

cuando Dios lleva á alguno al homicidio, por ejemplo, es con la intencion de castigar al culpable. ¿Justifica pues esta idea de Dios unos medios semejantes? Si los hombres imitasen esta conducta de la Providencia, ¿no seria desterrada del mundo toda virtud y justicia? Por lo demas, venimos de rechazo (como se ve fácilmente) á la caida del género humano; y aun aquí se presenta la cuestion: ¿qué parte toca á Dios? Calvino por su parte no era ciertamente del parecer de atribuirla á la libertad; muy al contrario, fiel á sus principios adelanta que Dios la habia ordenado y resuelto desde la eternidad (1).

En los escritos de Beza encontramos mas desarrollados estos errores monstruosos: hé aquí en pocas palabras su manera de razonar. Queria Dios manifestar su justicia y misericordia: ¿cómo pues habiendo criado á Adam justo y santo, porque nada impuro puede salir de su mano, hubiera ejercido su misericordia, cuyo solo objeto es el hombre pecador; y cómo habria desplegado su justicia, si el hombre no hubiera pecado, y por ello merecido la venganza divina? Era pues necesario que Dios se abriese un camino para manifestar es-

(1) Calvin. Institut. l. III. c. 23. §. 4. «Nonne ad eam quæ pro damnationis causa obtenditur, corruptionem, Dei ordinatione predestinati ante fuerant? Cum ergo in sua corruptione pereant, nihil aliud quam pœnas luunt ejus calamitatis, in quam *ejus prædestinatione* lapsus est Adam, ac posteros præcipites secum traxit.» §. 7. «Disertis verbis hoc extare negant (Sophistæ sc. papistici) decretum fuisse á Deo, ut sua defectione periret Adam, quasi vero etc.» §. 8. «Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante.» Bèze, *Quæst. et respons.* p. 117, deriva el pecado original de un *movimiento espontáneo*, esto es, de una inclinacion natural al hombre. La consecuencia de esto es que Dios habia dispuesto de tal manera la naturaleza humana, que el pecado, del cual tenia necesidad para llegar á su fin, debia seguirle infaliblemente.

tos dos atributos, y este camino se presentó en la caida del primer hombre. Asi pues el fin que Dios se ha propuesto es justo y santo, y por consiguiente los medios empleados para llegar á este fin (1).

(1) Beza *Absters. calum.* *Heshus* adv. Calv. (formando solo un volúmen con la κρεωφαγία sive cyclops): «Superest ut ostendamus, ita decretum esse à Deo Adami lapsum, ut tamen tota culpa penes Satanam et Adamum resideat. Hoc autem liquido apparebit, si, quemadmodum paulo ante Calvinus nos monuit, diversa atque adeo penitus contraria Dei, Satanæ, et hominis consilia, ac deinde etiam diversos agendi modos consideramus. Quid enim Deo propositum fuit, quum lapsum hominis ordinaret? nempe patefaciendæ suæ misericordiæ in electis gratuito servandis, itemque justo suo judicio in reproborum damnanda malitia viam sibi aperire. Nam nisi sibi et posteris suis lapsus esset Adam, nec ulla extaret in hominibus miseria cujus misereretur Deus in Filio suo nec ulla malitia, quam condemnaret ac proinde neque appareret ejus misericordia, neque etiam judicium. Hoc igitur quem molitur et exequitur Dominus, quis eum ullius injustitiæ coarguerit? Quid autem moliebatur Satan, quamvis imprudens Dei consilio subserviret? Nempe quia Deum odit, et totus invidia exæstuat inimicitias serere voluit inter Deum et hominem. Quid autem cogitant Adamus et Heva, simul atque se dociles Satanæ discipulos præbuerunt? Nempe Deum ut invidum et mendacem coarguere et eo invito, sese in illius solio collocare.» Véase á Zuinglio *de providentia*, c. VI, p. 364, los semilleros y las ideas fundamentales de esta doctrina. Finalmente como la idea de la justicia y de la santidad divina habia echado profundas raices en las almas; como por otra parte los católicos creian firmemente en los premios y castigos de la otra vida, no se podia con la ayuda de estos sofismas pervertir el sentido cristiano de los pueblos. Esto es lo que dice excelentemente el anónimo de que hemos hablado: «Equidem favi ego aliquando doctrinæ tuæ, Calvine, eamque quamvis non satis mihi perspicuam, defendi, quod tantum tribuebam auctoritati tuæ ut vel contra cogitare putarem nefas: sed nunc auditis

Esto es claro. No se trata aquí de una simple cooperacion al acto exterior, puesto que Dios para ejercer su justicia y misericordia tenia necesidad del consentimiento de la voluntad sin el cual no es posible el pecado. Ha sido pues necesario que Dios para llegar á su fin inclinase la voluntad al mal, es decir; ha sido necesario que aniquilase su santidad para hacer resplandecer su justicia y su misericordia. Tampoco ha puesto en duda Beza, que pecando el primer hombre, haya sucumbido á un órden irresistible: despues distinguiendo con Lutero y Calvino entre la necesidad y la coaccion, añade que Adam no ha sido forzado al mal; que al contrario, lo ha cometido por su propio movimiento (*spontaneo motu* por oposicion á *libero et voluntario motu*); y que no habria querido abstenerse de él, aun cuando hubiera podido (1).

Con esta medida pues debemos apreciar los símbolos reformados. A la verdad, todos dicen, que Dios no es el autor del mal; pero despues de haber negado la libertad, procuran justificar á Dios con los mismos raciocinios que Zuinglio, Calvino y Beza (2).

adversariorum argumentis, non habeo quod respondeam. *Nam tuæ rationes sunt obscuræ, et fere ejusmodi, ut statim deposita de manu libro excidant ex memoria, neque adversarios convincant, ad adversariorum argumenta sunt aperta, acria et quæ facile memoriæ mandentur, et illiteratis, quales fere erant, qui Christum sectabantur percipiantur.* Hinc fit ut tui discipuli fere magis auctoritate tua nitantur, quam ratione. *Et quum adversarios vincere non possunt, habent eos pro hæreticis et pertinacibus, et ab eorum consortio abstinent, et omnes ubique monent ut abstineant.*» Era necesario tener estos puntos de doctrina como otros tantos artículos de fe.

(1) Beza *Absters*. l. 1: «Quærenda est vitii origo in instrumentorum spontaneo motu, qua fit ut Deus juste decreverit quod illi injuste fecerant etc.» Beza se vale frecuentemente de esta distincion: comp. *Quæst. et resp.* l. I, p. 120.

(2) *Confess. Helv.* I. c. IX (ed. August. p. 10): «Ergo

CAPITULO II.

Del pecado original y de sus consecuencias.

§. V.

Doctrina católica sobre el pecado original.

Uno de los fenómenos mas notables en la historia de las controversias promovidas durante los tres siglos últimos, es que los reformadores despues de haber sostenido que pecando el primer hombre no hizo mas que sucumbir á la necesidad, enseñan sin embargo que este acto involuntario excitó la ira del cielo, y provocó el mas terrible de los castigos. Ciertamente no es pequeña tarea la de explicar cómo ideas tan discordantes han podido asociarse en la misma cabeza. Y cuando decimos los *reformadores*, empleamos de intento esta expresion general; porque ya Lutero y Melanchthon, Zuinglio y Calvino habian organizado su sistema sobre el pecado

quoad malum sive peccatum homo non *coactus* vel à Deo, vel à diabolo, sed *sua sponte* malum fecit, et hâc parte liberrimi est arbitrii.» c. VIII, p. 18: «Damnamus præterea Florinum et Blastum, contra quos et Irenæus scripsit, et omnes qui Deum faciunt auctorem peccati.» *Conff. Gallic.* c. VIII, l. c. p. 113: «Negamus tamen illum (Deum) esse auctorem mali, aut eorum, quæ perperam fiunt, ullam culpam in ipsum transferri posse, quum ipsius voluntas sit summa et certissima omnis justitiæ norma. Habet autem ipse admirabiles potius quàm explicabiles rationes; ex quibus sic utitur diabolis omnibus, et peccantibus hominibus tanquam instrumentis ut quidquid illi male agunt, id ipse sicut justè ordinavit sic etiam in bonum convertat.» *La Confess. Belg.* c. XIII, l. c. p. 177, se expresa del mismo modo.

original, haciendo recaer todavía sobre Dios la falta del mal. ¿Cómo podia Adam llegar á ser el objeto de una cólera tan terrible, si no hizo más que aquello á que estaba invenciblemente impelido, y si el acto puesto por él entraba en los decretos inmutables de la Providencia (1)? Despues de esto, es necesario señalar las contradicciones y absurdos que abundan en la doctrina protestante sobre la caida del hombre. Exagerando sin límites los efectos del mal hereditario, parecen querer reanimar en el hombre el sentimiento de su culpabilidad; sentimiento que estaban á punto de destruir haciendo á Dios autor del pecado. Sin embargo no hicieron mas que empeorar aun el mal, asi como lo veremos en la exposicion siguiente; pero ahora refiramos la doctrina del concilio de Trento.

Esta doctrina es de una gran sencillez, y puede reducirse á los puntos siguientes. Por el pecado perdió el hombre la justicia y la santidad primitiva, fue degradado en su cuerpo y en su alma, y quedó sujeto á la muerte (2). Estas funestas consecuencias del pecado se

(1) Calvin. (*Institut.* l. III, c. I, §. 4, fol. 77.) pinta con tratados asombrosos la enormidad del pecado original; mas, si el hombre debia precisamente prevaricar, las palabras del reformador no pueden causar la menor impresion. Del mismo modo nuestro doctor hace sobresalir muy bien la incredulidad, la ingratitud y el orgullo de Adam; pero, todavía mas de una vez, este es el dogma que hubo sido para él una necesidad perder la fe, el reconocimiento y la humildad. (*N. D. T. F.*)

(2) Concil. Trid. sess. V, *decret. de peccat. orig.* «Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque adeo mortem..... totumque Adam..... secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit.»

trasmiten por la generacion á todos los hijos de Adam; ninguno puede hacer un solo acto agradable á Dios; ninguno puede justificarse sino por Jesucristo, único mediador entre Dios y el hombre (1). En fin la libertad, aunque debilitada por el pecado, no ha sido destruida (2); y hé aquí por qué todas las acciones del hombre caido no son necesariamente pecado (3), bien que por sí mismos no sean perfectas ni agradables á Dios. Tal es el dogma expresamente definido por la iglesia.

Nada ha producido mas descontento entre los protestantes que la generalidad de la doctrina que acabamos de exponer, y que la libertad de opinion que se de-

(1) Loc. cit.: «Si quis hoc Adæ peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanæ naturæ vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio, anathema sit.»

(2) Concil. Trid. sess. VI. cap. V: «Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique à Satana invectum in ecclesiam, a. s.» cap. I: «Primum declarat sancta synodus, ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere, ut unusquisque agnoscat, et fateatur, quod cum omnes homines in prævaricatione Adæ innocentiam perdidissent, facti immundi, et ut Apostolus inquit, natura filii iræ, ... usque adeo servi erant peccati, et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturæ, sed ne Judæi quidem per ipsam etiam litteram legis Moysis, inde liberari, aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus scilicet attenuatum et inclinatum.»

(3) Loc. cit. c. VII: «Si quis dixerit opera omnia, quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, a. s.»

ja á los teólogos sobre esta materia (1). Paiva de Andrada (Andradius) observa en su apología del concilio de Trento que esta asamblea no quiso entrar en mayores explicaciones. Y como los santos doctores, continúa, hubieran podido pronunciarse con mas detalles, ¿cómo habrian satisfecho todos nuestros deseos insensatos, puesto que la Escritura y la tradicion guardan silencio sobre tantas cuestiones suscitadas por nuestra curiosidad? Por otra parte la enseñanza de la iglesia es suficiente para la práctica; y muy lejos de merecer la menor acusacion los padres reunidos en Trento, su sabiduría debe excitar mejor nuestro reconocimiento y nuestra admiracion.

Palavicini hace tambien sobre esta materia una observacion muy exacta: el concilio de Trento, dice, ha dado la mayor parte de sus decretos bajo una forma negativa. Sin embargo todos estan concebidos con tanta precision, que los errores esparcidos entonces se encuentran allí calificados con toda la claridad posible. Si la iglesia pues, prosigue nuestro autor, no ha podido dar una definicion positiva del pecado original, ha podido al menos definir lo que no es, á la manera que aquel que no sabe claramente lo que es el cielo, puede sin embargo asegurar que no es un lienzo cubierto con papel (2). Muy pronto veremos toda la exactitud de este raciocinio.

Ademas se han visto desarrollar en las escuelas ca-

(1) Chemnitz. *Exam. Conc. Trid.* ed. Franc. 1599. P. I, p. 168, exclama con este objeto: «Ad perpetuam igitur rei memoriam notum sit toti orbi christiano, etc.» Vease tambien *Loci theolog.* P. I, p. 227. Gerhard, *Loc. theol.* tom. IV. p. 318. (loc. IX, §. 58).

(2) Loc. cit. p. 248. l. VII, c. 10; dice tambien p. 247. «Hic vero admonuerunt (Legati) ne quid certi statuerent de natura ipsa originalis culpæ, de qua scholastici discor-

tólicos numerosas y frecuentemente profundas teorías, ya sobre la naturaleza del pecado original, ya sobre la manera con que todo el género humano ha podido ser castigado en la persona de Adam. Los teólogos evitaron con cuidado estos dos escollos: ó de representar al hombre caido degradado en todo su ser, despojado de toda libertad; ó de atribuirle bastante perfeccion para que pueda aun ofrecerse á Dios en sacrificio agradable.

No debemos pasar en silencio, por su relacion con la doctrina luterana, una teoría muchas veces reproducida en toda la edad media. Hé aquí esta teoría:

Considerado en sí y en sus efectos inmediatos el pecado original, consiste en la privacion de la justicia primitiva y de la gracia que era su principio. El hombre no ha perdido ninguna de sus facultades naturales ni tampoco ha adquirido un poder, una entidad mala: los hijos de Adam poseen todas las prerogativas esenciales de que gozaba él mismo al salir de las manos de Dios. Asi pues el hombre caido, *hecha abstraccion de la falta original*, se encuentra en la condicion de su propia miseria como ser finito en el estado de naturaleza despojada y entregada á sí misma; es decir, en la condicion en que hubiera estado el primer hombre si no hubiera tenido en sí un principio divino (1). En su con-

dant: nec enim synodus collecta fuerat ad decidendas opiniones, sed ad errores recidendos.» Y mas abajo: «Quoties damnantur hæretici, optimum consilium est, magis generalia, quippe magis indubitata complecti; quod à synodo peractum est. Quoties in eordem scriptis agitur, prudentis est, nullam ipsis ansam præferre transferendæ disputationis a re ipsa, quæ certa est, ad modum, qui est incertus.»

(1) Bellarm. *de Grat. prim. hom.* c. v. Controv. tom. IV. fol. 16: «Quare non magis differt status hominis post lapsum à statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus á nudo, neque deterior est humana na-

secuencia la imágen de Dios no ha sido destruida por el pecado (1).

Sin embargo el pecado original debia extender sus estragos sobre todos los descendientes de Adam; porque estos no forman con él mas que una persona moral, y su destino no puede separarse del de su padre. En el estado de la inocencia, la justicia primitiva inclinaba el corazon del hombre hácia Dios: pero ¡ay! despojado de esta justicia, se separa y entra en un estado de extrañamiento de Dios; y desde entonces queda impresa en su voluntad una falsa direccion. Esta desgraciada condicion se ha convertido en herencia de todo el género humano; y el pecado original puede definirse: la pérdida de la justicia primitiva, pérdida que implica la perversion de la voluntad.

En fin hemos visto que en el hombre primitivo los sentidos estaban sujetos á la razon y esta á Dios. Luego perdió el hombre por su pecado el principio divino que conservaba en él esta feliz armonía. Desde este momento el hombre inferior y el hombre superior se sublevaron uno contra otro, y se entregaron á un combate mortal. A pesar de su falsa direccion, el espíritu lleva aun consigo la imágen de Dios. Atraido por

tura, *si culpam naturalem detrahas*, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturæ non ex alicujus doni naturalis carentia neque ex alicujus malæ qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adæ peccatum amisione. Quæ sententia communis doctorum scholasticorum veterum et recentiorum.» En seguida Belarmino prueba el hecho que acaba de proponer; y á los pasajes citados por él se podrian añadir muchos otros todavía.

(1) Bellarm. *de Grat. prim. hom.* c. II, l. I, p. 8: «Imaginem ad naturam similitudinem ad virtutes pertinere; proinde Adam peccando non imaginem Dei, sed similitudinem perdidisse.»

una clase de instinto quiere elevarse á las regiones superiores: pero la carne, encorvándole hácia las cosas terrenas, se opone con ardor á sus nobles esfuerzos. Así perdiendo Adam la justicia primitiva quedó sujeto á la concupiscencia que se rebela sin cesar contra la razon y se trasmite á todos los hombres. Sin embargo, esta inclinacion al mal no es la falta original, puesto que el pecado y la *reidad* (*réité*) no pueden tener su asiento mas que en la voluntad. La concupiscencia, es cierto, es la consecuencia necesaria del primer pecado; pero no es el pecado mismo (1). Que está teoría sin embargo no

(1) Bellarm. *De amiss. grat. et stat. pecc.* l. v, c. 17, l. i, p. 330 et seq.: «Sciendum igitur est, peccati nomen bifariam accipi solere. Uno modo pro libera transgressione præcepti; alio modo pro eo, quod remanet in anima peccatoris post actionem illam transgressionis præcepti. Nam quod actio ipsa, qua præceptum transgredimur, et sit et dicatur proprie peccatum, nemo est, qui neget...... Quod autem post actionem peccati aliquid maneat, quod sit et dicatur proprie peccatum, ex eo potest intelligi, quod qui peccatum commiserunt, dicuntur ab omnibus post actionem peccati proprie et formaliter peccatores: item dicuntur esse in peccato, habere peccatum, mundari à peccato...... Sciendum est secundo, has varias peccati significationes in peccato actuali et personali ab omnibus agnosci; non item in originali. Sed cum originale peccatum non minus propriè et vere sit peccatum, quam personale: nihil est cur timeamus etiam ad originale illas extendere...... Itaque peccatum in priore significatione unum est dumtaxat omnium hominum, sed in Adamo actuale et personale, in nobis originale dicitur. Solus enim ipse actualis voluntate illud commisit: nobis vero communicatur per generationem eo modo, quo communicari potest id quod transiit, nimirum per imputationem. Omnibus enim imputatur qui ex Adamo nascuntur, qui omnes in lumbis Adami existentes, in eo, et per eum peccavimus, cum ipse peccavit..... Præterea dicimus quemadmodum in Adamo præter actum illius peccati, fuit etiam perversio voluntatis et obliquitas

sea una enseñanza de la iglesia, es lo que hémos hecho ver ya en la sabia cautela del concilio de Trento que rehusó admitirla, bien que Palavicino no haya referido este hecho en propios términos, ni le haya aprobado por las actas del concilio (1). Marheineke y Winer no han comprendido pues el espíritu de nuestra doctrina cuando han presentado esta teoría como perteneciente al dogma católico; y ni aun la han reproducido con fidelidad.

§. VI.

Doctrina luterana sobre el pecado original.

La confesion de Augsburgo se expresa así sobre el pecado original: *Ellos* (los protestantes) *enseñan que despues de la caida de Adam, todos los hombres engendrados segun la carne, nacen con el pecado; es decir, sin el temor de Dios, sin la confianza en Dios y con la concupiscencia* (2). Segun esta doctrina no solamente el pecado original es una privacion; no solamente ha despojado al hombre del bien que poseía, sino que es alguna cosa positiva, y ha criado en el hombre una esencia mala. Veamos ahora en qué consiste el bien destruido por el pecado.

ex actione relicta, per quam peccator proprie et formaliter dicebatur et erat..... ita quoque in nobis omnibus, cum primum homines esse incipimus, præter imputationem inobedentiæ Adami esse etiam similem perversionem et obliquitatem unicuique inhærentem, per quam peccatores proprie et formaliter dicimur.....»

(1) Pallavicini *hist. conc. Trid.* l. VII, c. 8—10, p. 243—248.

(2) *Confess. Aug.* Art. II, p. 12: «Docent quod post lapsum Adæ omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia.»

Los teólogos católicos que concurrieron á la dieta de Augsburgo, Eck, Wimpina y Cocleo, hicieron observar que la definicion *los hombres nacen con el pecado, es decir, sin el temor de Dios, sin la confianza en Dios*, era de las mas viciosas y debia ser desechada necesariamente. La esperanza y el temor de Dios, dijeron, consisten en actos de la inteligencia de que el niño es absolutamente incapaz. El defecto de estos actos no puede considerarse como un pecado en el hombre naciente. Por otra parte, la ausencia de estas mismas virtudes constituye una falta libre y deliberada; no puede por consiguiente determinar la esencia del mal original que el hombre trae al venir al mundo, y que contrae antes de la edad de discrecion (1). Por esto el autor de la Apología se vió obligado á expresarse con toda la precision teológica. Ilustró pues el pasaje del símbolo con las palabras siguientes: *Quitamos al hombre nacido segun la carne, no solamente el acto, sino tambien el poder, la facultad de temer á Dios y de esperar en él* (2). Por esta aplicacion el dogma protestante sobre el pecado hereditario queda en su verdadera luz; pero para comprenderlo bien es aun necesario conocer sus relaciones con otros principios proclamados en la reforma. Se recordará que segun Lutero y sus secuaces, el hombre no fue dotado primitivamente mas que de *fuerzas naturales*; doctrina que ejerce aquí la mayor influencia. En efecto, como despues de su caida

(1) *Resp. theolog. Cath.* ad. art. II. «Decloratio articuli est omnino rejicienda: cum sit cuilibet christiano manifestum, esse sine metu Dei, sine fiducià erga Deum, potius esse culpam actualem, quam noxam infantis recens nati, qui usu rationis adhuc non pollet.»

(2) *Apolog.* II. §. 2. p. 54: «Hic locus testatur, nos non solùm actus sed et potentiam, seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam.»

no puede el hombre desplegar las mismas virtudes que en su estado de inocencia; como por otra parte tampoco lo puede porque le faltan las fuerzas para esto, se vieron obligados los reformadores á sostener que por el pecado ha perdido ciertas *fuerzas*, ciertas *facultades naturales* (1).

Encontramos en el libro de la Concordia grandes explicaciones sobre está materia. Durante las disputas *Synergísticas* (*), que despedazaron la iglesia luterana, Victorino Strigel, hombre de un talento penetrante y de una erudicion vasta, profundamente versado en la literatura católica (2) é intimamente convencido del dogma de la libertad, sostuvo que el hombre caido posee todavía la *aptitud*, la *capacidad*, la *facultad* de reconocer á Dios y de querer el bien, aunque esta facultad se halle paralizada y como muerta, y que por sí misma jamas pueda elevarse hasta el acto (3). Tales son las expresiones de que se servia: El hombre caido posee aun *modum agendi*, *capacitatem*, *aptitudinem*; es

(1) Lutero, *in cap.* III. *Genes.* Despues de haber refutado á su manera á los teólogos católicos que atribuian á Adam fuerzas naturales, escribe el reformador estas palabras: «Hæc probant, justitiam, esse de natura hominis, *ea autem per peccatum amissa, non mansisse integra naturalia, ut scholatici delirant.*»

(*) *Sinergico*, del συνεργεῖν, *cooperari*, que concierne á la cooperacion del hombre á la gracia. Es necesario habituarse á esta palabra para abreviar. (*E. T. F.*)

(2) Victorino habia estudiado mucho á los padres de la iglesia griega, y traducido muchas de sus obras. Y todos estos padres han sido ardientes defensores de la libertad.

(3) *Planks Geschichte der Entstehung, der Veranderungen und der Bildung unseres prot. Lehrbegriffs* (Historia del orígen, de los cambios y de la formacion de nuestra doctrina protestante: por Plank): tom. IV, p. 584 y siguientes.

decir, aun goza relativamente á las cosas espirituales, de la pura facultad de conocer y de querer, aunque realmente no conozca la verdad, ni experimente ningun atractivo para el bien (1).

Aunque Victorino pues hubo concebido el pecado original mucho mas destructivo en sus efectos que lo que enseña el concilio de Trento, su doctrina no satisfizo todavía á los *ortodoxos* de su iglesia; al contrario, fue acusado de pelagianismo, y los verdaderos discípulos de Lutero arrojaron muy lejos esta pura y simple facultad. El libro de la Concordia proscribió igualmente la opinion de los synergistas; y se lee en él que el hombre caido ha perdido hasta la facultad ya de conocer la voluntad divina, ya de obrar conforme á este conocimiento (2). En una palabra, este símbolo rehusa al hom-

(1) Calvin. *Instit.* l. II. c. §. 14. fol. 87, nos hace conocer la idea que se daba en la edad media á la palabra *aptitudo*. Sin embargo, santo Tomás de Aquino, *Summæ tot. Theol.* P. I. Q. XCII. art. IV. Ed. Caj. Lug. 1580, vol. I, p. 417, es aun mas preciso. En este lugar investiga el santo doctor cómo las facultades del hombre constituyen su semejanza con Dios; despues dice que la imágen de Dios puede considerarse de dos maneras: «Uno quidem modo secundùm quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum. Et hæc aptitudo consistit in ipsa natura mentis quæ est communis omnibus hominibus. Alio modo secundùm quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat etc. Asi *aptitudo*, en oposicion á *actus*, designa la disposicion, la facultad natural, y por consiguiente la facultad religiosa y moral.

(2) *Sol. Declar.* II, de lib. arbitr., §. 44, p. 644: «Eam ob causam etiam non recte dicitur: hominem in rebus spiritualibus habere modum agendi aliquid, quod sit bonum et salutare. Cum enim homo ante conversionem in peccatis mortuus sit: non potest in ipso aliqua vis ad bene agendum in rebus spiritualibus inesse; itaque non habet modum agendi seu operandi in rebus divinis.»

bre caido la facultad de conocer y de querer, ó si se quiere la razon, en tanto que se refiere á cosas sobrenaturales. En vano declara el autor de este libro que no quiere hacer del hombre una criatura sin razon (1); esta observacion lejos de debilitar lo que hemos dicho, le da mas bien un nuevo peso. En efecto, á esta facultad que él llama razon, no le señala mas que el mundo finito por círculo de actividad (2), estableciendo asi á

[illegible]

I. §. 21, p. 616, 617: «Repudiantur qui docent hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere: capacitatem videlicet et aptitudinem et vires aliquas in rebus spiritualibus etc.»

(1) *Solid. Declar.* II de lib. arbitr.; §. 16 p. 633: «Non tamen in eam sententiam sic loquuntur, quasi homo post lapsum non amplius sit creatura rationalis.»

(2) *Sol. Declar.* I de peccat. originali. §. 10, p. 614. «In aliis enim externis et hujus mundi rebus, *quæ rationi subjectæ sunt*, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum, etsi hæ etiam miseræ reliquiæ debiles, et quidem hæc ipsa quantulacunque per morbum illum hereditarium infecta sunt atque contaminata, ut Deus abominetur ea.» §. 40, p. 644: «Et verum quidem est, quod homo etiam ante conversionem, sit creatura rationalis, quæ intellectum et voluntatem habeat: *intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, non ut aliquid boni et sani velit.*» En su comentario sobre los salmos publicado en 1563, Victorino Strigel habia dicho: «Non omnino deletum est in corde hominis per peccatum, quod ibi per imaginem Dei, cum crearetur, impressum fuerat, *neque adeo imago Dei detrita est illa labe, ut nulla in animo veluti lineamenta extrema remanserit, remansit enim quod homo non nisi rationalis esse possit.*» Pero los teólogos wurtembergenses declararon estas palabras condenables y llenas de veneno. Vease Plank *Geschichte der Entstehung und Veranderung des protestantischen Lehrbegriffs.* Se ve por eso que Victorino aplicaba á la palabra *razon* una idea enteramente contraria al libro

toda luz que segun su doctrina todos los descendientes de Adam no poseen inteligencia alguna para las cosas de Dios.

Llegamos al mismo resultado por muchos caminos. Y por de pronto, como hemos visto (§. 2), los símbolos luteranos definen la imágen de Dios la facultad natural de conocerle, de temerle y de esperar en él. A esta facultad es precisamente á lo que nosotros llamamos razon en el hombre; y estos mismos símbolos repiten cien veces, que por el pecado ha sido reducida á polvo la imágen de Dios, y quitada á todo el género humano (1). En segundo lugar, la doctrina de los luteranos sobre la libertad del hombre caido conduce aun al mismo error. A la verdad, segun esta doctrina, posee el hombre todavía una cierta libertad exterior; pero en las cosas espirituales es como un *tronco*, como una *piedra*, como el *lodo*; expresiones todas empleadas en las confesiones de fe luteranas (2). Segun el libro de la Concor-

de la Concordia. En efecto, veia en la razon la imágen de Dios, esto es, la facultad que percibe las cosas sobrenaturales; y como él juzgaba al hombre esencialmente razonable, enseñó que esta facultad no habia sido enteramente destruida por el pecado. Pero los luteranos *ortodoxos* desecharon esta opinion. Mas ¿cuál es la consecuencia de esto? es que el hombre caido en el pecado es un ser irrazonable, que está despojado de toda facultad para las cosas sobrenaturales.

(1) *Solid. Declar.* I. de peccat. orig. §. 9. p. 614: «Docetur, quod peccatum originis sit horribilis *defectus* concreatæ in paradiso justitiæ originalis, et *amissio* seu *privatio* imaginis Dei.»

(2) *Confessio August.* art. XVIII. «De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat *aliquam* libertatem ad efficiendam *civilem* justitiam, et deligendas res rationi subjectas.» En este pasaje se concede la razon al hombre decaido; pero aquí todavía no se le asigna mas que el mundo finito, como objeto sobre el cual ella pueda ejer-

dia no pueden los hijos de Adam, relativamente á las cosas divinas, ni *pensar*, ni *creer*, ni *querer*; estan completamente muertos para el bien; no poseen *ninguna chispa de las fuerzas espirituales* (1). Estas palabras *fuerzas espirituales* estan tomadas como sinónimo de *libre albedrío*. Por lo demas, inútil es que entremos en mayores detalles; porque hé aquí lo que leemos en un célebre escritor protestante: *Ha tomado Lutero en un sentido tan extenso la asercion de que el hombre no tiene ninguna voluntad para el bien, que se sigue igualmente que el hombre caido de Dios, es despojado de la facultad misma de querer* (2). Si Plank hubiese añadido que no hay inteligencia para las cosas de lo alto, porque el libre albedrío no abraza solamente la voluntad, habria reproducido fielmente la doctrina luterana (3).

citarse. Comp. *Solid. Declar.* II. de lib. arbit., §. 21. p. 635. *Ibidem.* «Antequam homo per Spiritum Sanctum illuminatur.... ex sese et propriis naturalibus suis viribus, in rebus spiritualibus nihil inchoare, operari, aut cooperari potest: non plus quam lapis, truncus aut limus.»

(1) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 7. p. 629: «Credimus igitur, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere etc. possint. Et affirmamus, hominem ad bonum (vel cogitandum vel faciendum) prorsus corruptum et mortuum esse: ita quidem, ut in hominis natura, post lapsum, et ante regenerationem, *ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua sit.*» Es necesario tener presente siempre que no se trata de las facultades naturales despues que el primer hombre no poseia facultad alguna sobrenatural.

(2) Plank, *Geschichte der Entwickelung.* v. VI. p. 715. El apreciable autor añade que todo discípulo verdadero de santo Tomás divide este sentimiento; pero ¿quién no sabe cuán fácil seria probar lo contrario?

(3) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 2. p. 628:

Pero ¿cómo ha podido un miembro ser arrancado del organismo del alma humana? ¿Cómo entre todas las facultades de un ser simple sola una ha sido aniquilada subsistiendo las demas? Todas estas facultades ¿no estan en una y una en todas? ¿No es verdad que la ciencia sola las separa? Y todavía no hemos agotado todos los absurdos del dogma protestante sobre el punto que nos ocupa (1). A la vista del mal positivo que ha reemplazado al bien quitado al hombre, no es menos extraña ni menos absurda la doctrina luterana. En su comentario sobre el Génesis, capítulo III, estableció Lutero una comparacion entre la justicia primitiva y el pecado original; y dedujo la esencia de este de la esencia de la primera (2). Luego como á los ojos del reformador la

«Hic est verus et unicus controversiæ status, quid hominis nondum renati *intellectus et voluntas*.... ex propriis suis et post lapsum reliquis viribus præstare possit.»

(1) Bèze, *Quæst. et Resp.* p. 45, reprueba esta doctrina por conducir al epicureismo; porque desde que se han admitido todas las consecuencias de ella, dice, se debe rechazar necesariamente la inmortalidad del alma. «Q. Ais igitur in summa, corruptas esse animæ qualitates, non essentiam? Resp. Aio, et contrarium dogma dico esse certum et apertum ad epicuræismum iter, id est, ad mortalitem animæ adstruendam, quoniam posita essentiæ ipsius vel levissima corruptione, necesse sit, rem ipsam interitus obnoxiam confiteri etc.»

(2) Luther. *in Genes.* c. III: «Vide, quid sequatur, ex illa sententia, si statuamus justitiam originalem non fuisse naturæ, sed donum quoddam superfluum (!) superadditum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis?» Muchas veces se ha querido que estas palabras no debian ser tomadas en un sentido riguroso; pero si el reformador no queria expresar mas que opiniones recibidas mucho tiempo habia, ¿por qué no se valia del lenguaje ordinario? Un lenguaje moderno

justicia primitiva era la facultad de conocer y de amar á Dios, el pecado original es pues, segun su juicio, la facultad de no conocer á Dios y de no amarle, ó mejor de odiarle é ignorarle. ¡Valdria tanto como decir que tal hombre posee el poder no solamente de no tener poder alguno, sino aun de ser la extrema debilidad! ¡Que hayamos perdido por la falta primitiva una parte integrante de nuestro ser espiritual, esto no basta aun á Lutero: añadió que en su lugar habia venido á colocarse en el hombre una esencia opuesta; y tan fuera de duda le parecia este punto, que partia de él como de una verdad incontestable para establecer nuevas consecuencias! Si no puede concebirse que la imágen de Dios haya sido arrancada del alma humana, sin duda es todavía mas inconcebible que una nueva entidad se haya identificado con nuestra inteligencia. ¡O prodigioso extravío! ¡Hacer del mal una cosa sustancial! Con los gnósticos y los maniqueos habia desaparecido de entre los hombres semejante error; pero hé aquí que se levanta de nuevo en el mundo.

Sin embargo, esta esencia mala ¿tiene su asiento en el espíritu, ó bien está asida solamente al cuerpo? Esta es una cuestion que no puede resolverse positivamente, porque de un lado, Lutero favorece al primer sentimiento por su comparacion entre la justicia primitiva y el pecado original; y de otro, parece establecer la segunda suposicion, cuando dice que el lodo de que hemos sido formados es condenable. Por lo demas, lo que adelanta en el mismo lugar, *que hemos pecado en el seno de nuestra madre, antes de que seamos hombres* (1) manifiesta necesariamente ideas nuevas. ¿Y cómo explicar la doctrina de Flacius, si no se admitia que Lutero le habia abierto el camino que le condujo á sus errores?

(1) Luther. in *Ps.* L. «*Lutum illud, ex quo vasculum hoc fingi cœpit, damnabile est. —Fœtus in utero, an-*

comprende al cuerpo y al espíritu. Lo mismo Melanchthon llama al mal hereditario una *fuerza innata*; y el contexto hace ver con bastante claridad que él lo concebia como alguna cosa sustancial (1).

En fin hé aquí á Matias Flacio que sostiene formalmente que el pecado original constituye la sustancia del hombre caido. Cuando el error ha llegado á su mas alto periodo, toma necesariamente una marcha retrógrada. Entonces se tomó el carácter puramente negativo del mal; entonces se acercaron á la doctrina católica; mas

tequam nascimur et homines esse incipimus, peccatum est;» todas expresiones que representan el mal como algo esencial; asi como Belarmino l. v. c. 1. *de Statu peccati*, t. IV. p. 261 lo denota con razon. Este último autor habia dicho: ¿Cómo el alma que es criada por Dios en el momento de la regeneracion, podria recibir de su autor una esencia mala? ¿Cómo una fuerza material podria identificarse á un ser espiritual? »Mas Gerhard acusa de pelagianismo (*oblique Pelagianizare*) y la doctrina expuesta por Belarmino sobre la creacion de las almas, y el dictámen de los escolásticos segun el cual los niños muertos sin bautismo no van al infierno, sino á un tercer lugar. Belarmino, ademas, habia condenado esta expresion empleada por los luteranos: *el pecado original es una mala cualidad*. Gerhard respondió que este término no debe entenderse en su rigor metafísico, esto es, que no designa una cualidad. «Quando pravam concupiscentiam dicimus esse qualitatem positivam, non intelligimus hoc secundum ἀκρίβειαν metaphysicam... non quasi aliqua vis agendi sit peccatum, sed quia illa vis agendi in homine est tantum, ad peccatum prona atque prompta.» Véase que está bien: ¿pero es esa la doctrina de Lutero ó mas bien una correccion de ella? Lo mismo Martin Chemnit. *Exam. concil. Trid.* P. I. p. 162.

(1) Melanch. *Loc. theolog.* p. 19: «Sicut in igne est genuina vis, qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis, qua ad se ferrum trahit; ita est in homine nativa vis ad peccandum.»

sin embargo no se negó que una fuerza positivamente mala, inherente á toda la naturaleza corrompida, fuese trasmitida de padres á hijos (1).

Este mal positivo, verdadera imágen del diablo en el hombre, dió á los reformadores su idea de la concupiscencia; idea que querian imponer al mundo cristiano como la sola verdadera, y la sola conforme á la Escritura (2). ¿Que es pues la concupiscencia en el sistema luterano? Seguramente no es la inclinacion que arrastra á todo el hombre hácia las cosas de la tierra, sino que la concupiscencia son todos los movimientos, todas las inclinaciones y todos los deseos del hombre caido y no regenerado.

Evidentemente que Lutero tocó á los confines del maniqueismo, si realmente no saltó sus límites; y nosotros no podriamos sin ingratitud desconocer los esfuerzos de sus discípulos para detener estos prodigiosos errores. Sin embargo, y á pesar de los correctivos puestos á esta materia, siempre se emplearon, hablando del pecado original, unas expresiones (*congenita prava vis positiva qualitas*) que hacen traicion al estado primitivo de la doctrina, y aun como tal ha sido formulada en última inspeccion, nos hace prever bastante que segun sus autores, jamas puede ser destruido el mal ori-

(1) *Solid. Declar.* I. §. 10. p. 614. «Præterea affirmatur: Quod peccatum originale in humana natura non tantummodo sit talis, qualem diximus, horribilis defectus omnium bonarum virium in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus: sed quod etiam in locum imaginis Dei amissæ successerit intima, pessima, profundissima (instar cujusdam abyssi) inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturæ et omnium virium, in primis vero superiorum et principalium animæ facultatum: quæ infixa sit penitus intellectui, cordi et voluntati hominis. Itaque jam post lapsum homo hæreditario à parentibus accipit congenitam pravam vim, immunditiam cordis pravas concupiscentias et pravas inclinationes.»

(2) *Apolog.* II. §. 3 et seq. p. 54 et seq.

ginario, en cuanto á su esencia, ni por la regeneracion, ni por la virtud de Dios mismo. A continuacion expondremos este nuevo dogma, que constituye una contrariedad esencial entre el catolicismo y el protestantismo.

Ciertamente que Lutero ha debido encontrarse en una situacion de espíritu bien extraña; sin duda su alma era presa de los mas extravagantes sentimientos cuando se dispertaron en él las primeras ideas de su nueva doctrina. En efecto, ¿cómo despues de haber enseñado que Dios obra el mal en el hombre, podia concebir el pecado como una cosa esencial? ¿Cómo podia hablar de una materia mala de que hemos sido formados? Los mismos maniqueos se hubieran avergonzado de una inconsecuencia semejante; y cuando consideramos esto filosóficamente vamos á caer en un error nuevo que daremos á conocer en su lugar. En cuanto á la presente cuestion, resta aun que hablar de algunas consecuencias deducidas por los luteranos de los principios que acabamos de exponer.

Asi pues los símbolos luteranos enseñan formalmente, que en el hombre caido no existe el menor bien, por pequeño que queramos suponerlo (1); que la naturaleza corrompida, abandonada de la gracia, no puede mas que pecar delante de Dios (2), que el hombre degradado es todo mal, asi en el cuerpo, como en el alma (3). Despues de esto debemos comprender el dogma segun el cual todos los pecados deliberados, es decir,

(1) *Solid. Declar.* de peccat. orig. §. 21, p. 716, 717, declara falsos doctores á los que dicen: «Adhuc aliquid boni, quantulumcumque etiam, et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere.»

(2) *Solid. Declar.* loc. cit. §. 22: «Insuper etiam asserunt, quod natura corrupta ex se et viribus suis, coram Deo, nihil, nisi peccare possit.»

(3) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 14, p. 632: «Docent, ut ex ingenio et natura sua totus sit malus.»

todos los pecados actuales no son mas que otras tantas manifestaciones, formas particulares del pecado original; no son mas que las ramas, flores y frutos de este árbol malo (1). Los teologos católicos, al contrario, fundan la distincion entre el pecado original y los pecados actuales sobre la libertad, que todavía puede resistir eficazmente á los movimientos de la carne, aunque entregada á sus propias fuerzas no pueda hacer ningun acto perfecto y agradable á Dios.

Permítansenos algunas observaciones sobre toda la doctrina que acabamos de exponer. Y por de pronto no puede desconocerse que haya sido producida por afecciones laudables: sus autores estaban vivamente heridos de la profunda miseria del hombre, y querian grabar en los demas el mismo sentimiento. Sin embargo, no es menos claro que no podian conseguir este fin; porque la imaginacion, en un estado de efervescencia, tiranizó la razon de aquellos, y no les dejó ver nada á sangre fria. Si por un acto violento, físico, por decirlo asi, ha destruido Dios en el hombre la razon, la inteligencia y

(1) Melancht. *Loc. theol.* p. 19. «Scriptura non vocat hoc originale, illud actuale peccatum: est enim et originale peccatum plane actualis quædam prava cupiditas etc.» Lutero dice, *Luth. Werk.* Wittenb. 1551. II. parte. p. 335: Se puede muy bien llamarlo un pecado capital (*Ertzsunde*) porque no es un pecado que se comete como los demas; es el único pecado que forma y produce todo pecado, y todos los demas no son mas que el fruto de este pecado capital.» Esta obra es de Justo Menio, pero el discurso preliminar es de Lutero. En la obra *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik* (Puntos fundamentales de dogma cristiano, por Marheineke), 2.ª edicion, §. 267. p. 158, se halla todavía la misma doctrina ó al menos el mismo lenguaje. Los luteranos confunden el pecado inherente á la naturaleza corrompida con el pecado cometido por el individuo. Aquí hay el mismo error que si se le oponia el nominalismo y el realismo.

los facultades religiosas, desde entonces no puede cuestionarse sobre el pecado desde Adam hasta Jesucristo; puesto que, en este sistema, el mal moral está transformado en mal puramente físico. ¿Cómo podria el hombre pecar; el hombre que no puede tener el menor conocimiento ni de Dios ni de su santa ley; el hombre que está despojado de toda voluntad y de toda libertad? Puede destruir, talar, meter el puñal en el pecho del autor de sus dias; pero sus acciones no deben ser juzgadas de otra manera que las de una bestia salvaje. Los reformadores pues no percibieron esta consecuencia tan simple y natural.

La segunda observacion que se nos presenta, es que una vez juzgada como insostenible la doctrina de Lutero, deben caer los protestantes en el exceso contrario. Y en efecto, despues de haber enseñado que el género humano habia perdido por la caida de Adam toda libertad, todo gérmen de bien, se llegó hasta decir que el hombre caido se encuentra todavía, relativamente á las cosas del cielo, en la misma condicion que el hombre primitivo. Luego que el frio pensamiento hubo roto el dique levantado por el sentimiento, nada fue desde entonces bastante á contener el torrente; y muy pronto el edificio quedó enteramente arruinado. No era tampoco mas que la obra de una imaginacion exaltada, de un sentimiento confuso y enfermo: la reflexion no tuvo en ella la menor parte (*).

En tercer lugar, cuando en tiempo de la primitiva iglesia preguntaban los paganos por qué habia Dios de-

(*) Un célebre autor protestante, Sartorius, reconocia esto formalmente: «Lutero, dice, no conocia el camino que tenia que recorrer. Asi chocó muchas veces con obstáculos imprevistos. No tenia idea alguna de uno de estos planes concebidos con un genio vasto, y ejecutados en seguida con vigor.» (*Histoire de la guerre des paysans*, p. 42.) (*E. T. F.*)

jado gemir al mundo por espacio de tantos siglos, antes de enviarle el Salvador, los santos padres, entre otros san Ireneo y el autor de la carta á Diognet, respondieron de esta manera: Ha querido Dios que aprendiese el género humano por una larga y dura experiencia lo que puede abandonado á sus propios esfuerzos; ha querido excitar en el corazon del hombre un vivo deseo del auxilio superior, á fin de que recibiese este auxilio bien convencido de su indispensable necesidad. En la edad media tambien dieron los teólogos frecuentemente esta respuesta (1). Pero ¿qué hubiera podido decirse partiendo del punto de vista de los luteranos? Porque claro es que el hombre despojado de inteligencia y de voluntad para las cosas divinas, debe permanecer para siempre alejado de Dios y de su reino, lo mismo que privado de piernas no puede andar. ¿Por qué pues destruir en el hombre la facultad religiosa? ¿Por qué borrar violentamente la imágen de Dios? Y ¿quién se atreveria, segun esto, á comprender la justificacion de las vias de la Providencia?

(1) Bonavent. *breviloq*. P. IV. c. 4. Opp. ed. Lugd. 1668. P. VI. p. 27. «Ratio autem ad intelligentiam horùm hæc est: quia incarnatio est opus primi principii reparantis, juxta quod decet, et convenit secundum libertatem arbitrii, secundum sublimitatem remedii, et secundum integritatem universi: nam sapientissimus artifex in agendo omnia hæc attendit. Quoniam ergo libertas arbitrii hoc requirit, ut ad nihil tradatur invita, sic debuit Deus genus humanum reparare, ut salutem inveniret qui vellet quærere salvatorem: qui vero nollet quærere salvatorem, nec salutem per consequens inveniret. Nullus autem quærit medicum, nisi recognoscat morbum: nullus quærit adjutorem, nisi recognoscat se impotentem. Quia igitur homo in principio sui lapsus adhuc superbiebat de scientia et virtute: ideo præmisit Deus tempus legis naturæ, in quo convinceretur de ignorantia. Et post, cognita ignorantia, sed permanente superbia de virtute,

Hagamos la última observacion. El libro de la Concordia se esfuerza en dar al fiel un motivo de consuelo. «El cristiano, dice, que siente en sí algun ligero deseo de la vida eterna, está asegurado de que la gracia ha comenzado la obra de su restauracion; y desde entonces debe mirar con alegría al porvenir, esperando que Dios consumará su obra (1). Si el pecado original ha despojado al hombre de toda facultad superior, es claro en efecto, que no puede nacer en él ningun deseo de las cosas sobrenaturales; y con razon el libro de la Concordia mira un deseo semejante como una prueba cierta del principio de la regeneracion. Pero si al contrario se admite que el hombre caido conserva algun resto de fuerzas espirituales, es necesario reconocer al mismo tiempo que puede aun lanzar un suspiro hácia Dios. Desde entonces tambien la induccion que sacaban de una semejante disposicion moral los autores de nuestro símbolo,

qua dicebant, non deest qui faciat, sed deest, qui jubeat, addidit legem præceptis moralibus erudientem ceremonialibus aggravantem ut habita scientia, et cognita impotentia confugeret homo ad divinam misericordiam, et gratiam postulandam, quæ data est nobis in adventu Christi; ideo post legem naturæ et scripturæ, subsequi debuit incarnatio Verbi.» ¿Quién no ve que toda esta teoría, cuya idea primordial se encuentra en la epístola á los de Galacia, descansa en la libertad humana? Comp. Alex. Halem. Summ. Theolog. P. III. q. LV. art. II. Ed. Ven. 1575. p. 231. b. Lo mismo Hugues de San Victor y otros muchos.

(1) *Solid. Declar.* II. §. 11. p. 631: «Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate: quæ scripturæ dulcissima sententia omnibus piis mentibus, quæ scintillulam aliquam et desiderium gratiæ divinæ et vitæ æternæ in cordibus suis sentiunt, eximiam consolationem offert. Certi enim sunt, quod Deus ipse initium illud veræ pietatis tanquam flammulam in cordibus ipsorum accenderit etc.»

y por consiguiente el consuelo que se prometian de ella, se desvanecen para no volver. ¡Consuelo engañador! ¡Ilusion peligrosa! Porque nos manifiesta la historia que el mismo pagano poseia aun algunas chispas del fuego celestial, como vamos á ensayar probarlo en el párrafo siguiente.

§. VII.

Observaciones sobre el paganismo relativamente á las contrariedades entre las dos iglesias.

Hemos dicho mas arriba que la historia entera de la humanidad se manifiesta bajo una faz diferente segun que se la examina bajo el punto de vista de los católicos ó de los luteranos *ortodoxos*. Estamos ahora en el caso de justificar esta ascrcion; pero antes de entrar en sus pruebas, debemos hacer algunas observaciones para las cuales reclamamos la indulgencia del lector, tanto mas, cuanto ya hemos dicho, al menos en parte, lo que aquí repetimos.

Nada mas aflictivo podia suceder á la iglesia que verse obligada por la situacion de las cosas á prescribir límites á las opiniones sobre la enormidad del pecado original. En efecto, conviene al cristiano abandonar toda su alma á un dolor infinito sobre el alejamiento de Dios y la miseria de la humanidad caida; y en esta afliccion profunda es por cierto muy doloroso verse forzados por el error á poner límites al mal hereditario. Sin embargo, es para la iglesia un gran consuelo que este límite no se haya fijado mas que para mantener la idea del mal moral, y para dar al dolor una base sólida que faltaba en la doctrina de los adversarios. Mientras duraron la exaltacion del sentimiento y la efervescencia de la imaginacion, pudo enardecerse en este foco el corazon de los reformadores; pero apenas el frio pensamiento, y la reflexion tranquila se despertó en ellos,

al punto se apagó el sentimiento y desapareció para no volver. Sabiendo el hombre que su ser no es santo á los ojos de Dios, ¿podria estar sumergido en la afliccion, cuando reflexionase en lo que significan estas palabras: ¿Dios le ha arrebatado toda libertad? Para conocer el mal en su enormidad no es necesario representarlo tan grande como lo hacen los símbolos luteranos. Si pues establecemos sobre la vida religiosa y moral de los pueblos paganos una doctrina que no ha sido mas que rara vez, ó quizá nunca deducida de los principios católicos, no se crea que no tengamos ningun sentimiento ni del precio inmenso de la redencion, ni de la gravedad del mal que aflige tan profundamente al género humano; antes bien para dar al reconocimiento un fundamento sólido pasamos en revista el mundo pagano, sintiendo únicamente no poder extendernos mas sobre esta materia.

Las numerosas investigaciones hechas en nuestros dias sobre el mundo antiguo han confirmado de una manera brillante la doctrina católica sobre el hombre caido. No se ha encontrado ningun pueblo que no haya creido en Dios y no le haya adorado por el sacrificio. Es cierto que en ninguna parte son puras las ideas religiosas; por do quiera estan plagadas de graves errores; pero siempre se encuentra la fe oculta bajo la supersticion, y estos extravíos no son mas que verdades de que se abusa. Nada hay que no pruebe (hasta los absurdos del fetiquismo) el vuelo del hombre hácia la divinidad; y todo nos manifiesta que á pesar de su depravacion, posee aun fuerzas espirituales para hablar el lenguaje de las confesiones de fe luteranas.

Melanchthon parece haber sentido todo el peso que este fenómeno pone en la balanza á favor de los católicos; y para restablecer el equilibrio, sostiene que estos restos de fe son debidos á las revelaciones primeras (1).

(1) Melanchthon *Loc. theol.*, p. 67: «Ita ut mihi pene libeat vocare legem naturæ non aliquod congenitum judi-

Sin duda, y tal es tambien el pensamiento de la iglesia, sin duda se habria perdido la fe si no se hubiera trasmitido de edad en edad por la tradicion; pero si al mismo tiempo no hubiera hallado profundas raices en el corazon humano, muy pronto, como una cosa puramente exterior, hubiera sido condenada al olvido; muy pronto habria desaparecido del mundo.

Sin la religion no hay sociedad, no hay órden político entre los hombres. De aquí las divinidades tutelares de cada imperio, de aquí los templos erigidos en su honor y las oraciones que se les dirigian. Por este culto manifestaban los pueblos el sentimiento de su dependencia á la vista de un poder superior que conducia y protegia á sus adoradores, bien que en ninguna parte haya encontrado los honores que le eran debidos. La propension indestructible que lleva al hombre hácia la sociedad es en sí profundamente religiosa y á la vez un testimonio indeleble de las fuerzas superiores. En efecto, el hombre enteramente malo (*totus malus*), jamás habria experimentado la menor propension hácia los otros hombres; y si hubieran podido multiplicarse todos se habrian exterminado en los combates mas feroces. Cuando Calvino (1) representaba á las sociedades antiguas, estos tipos de la futura iglesia, como únicamente formados por el concurso de las facultades inferiores del hombre, sin que la fe y la religion hubiesen

cium seu insitum et insculptum naturæ mentibus hominem, sed leges acceptas a patribus ut quasi per manus traditas subinde posteritati. Ut de creatione rerum, de colendo Deo docuit posteros Adam: sic Cainum docuit, ne fratrem occideret.» El *libro de la Concordia*, II, §. 9, p. 630, va aun mas lejos; pero cae en contradiccion formal consigo mismo. Dice que la razon humana posee aun *notitiæ illius scintillulam, quod sit Deus;* pero ¿cómo seria esto posible sin ninguna *scintillula spiritualium virium*?

(1) Calvin. *Instit.*, l. II, c. 2, §. 13, p. 87.

presidido á su nacimiento, seguramente ignoraba su naturaleza y constitucion.

Pero nada prueba mejor nuestra creencia que la China, este imperio del *medio*, en donde las antiguas instituciones establecian una verdadera teocracia. El emperador debe escuchar la voz del cielo, y servirle de órgano para todo el pueblo que forma su gran familia. En su consecuencia, todos los males y calamidades que afligen á los ciudadanos de este imperio paternal, son mirados como enviados del Dios en castigo de la desobediencia al dominador invisible. Tambien la vuelta á la virtud y á la piadosa sencillez de los antepasados, es á los ojos de los chinos el solo medio de traer la prosperidad á la patria. ¿Quién pudiera pues suponer la extincion de las facultades espirituales, cuando vemos á la doctrina religiosa abrazar de esta manera todas las circunstancias de la vida, y entrar como elemento esencial en la constitucion y gobierno del estado? ¿Quién ha leido jamás algunos fragmentos de los filósofos chinos, sin admirarse de su sabiduría, y sin admirar tambien los excelentes preceptos de moral que en ellos se encuentran á cada página?

A esto diria Melanchthon sin duda, como de la fortaleza de Sócrates, de la templanza de Zenon, y de la castidad de Jenócrates, que las virtudes de los Lao-tseu, de los Congfu-tseu y de los Meng-tseu no han tenido por fundamento mas que la afectacion propia; y que por lo mismo debemos mirarlas como vicios (1). Seguramente que no proclamamos nosotros á los sabios de la Grecia como dechados de virtud capaces de subsistir á presencia del soberano juez; por cierto que no pretendemos

(1) Melancht. *Loc. theol.*, p. 22. «Esto fuerit quædam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia.... non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi.»

que todos sus esfuerzos hayan partido de un principio agradable á Dios; pero no se trata de saber si el hombre que no conoce á Jesucristo, que no está ilustrado por su luz ni fortificado por su virtud, puede por sí mismo llegar á ser justo y santo á los ojos del Criador. Al contrario, tal es la cuestion que tenemos que decidir. ¿El hombre caido ha sido herido en el corazon y degradado en todo su ser? ¿Todos sus pensamientos y acciones son pecado (1) y condenables (2)? ¿Ha perdido hasta las facultades religiosas y morales? En una palabra, ¿las virtudes de estos sabios deben ser consideradas como una cosa puramente exterior, que no tiene mas relacion con los otros hombres que la hermosura corporal y la riqueza (3)? Hé aquí pues lo que negamos, y lo negamos altamente contra los reformadores, siquiera se nos acuse de relajacion, y aunque se avive la censura que Melanchthon hacia á nuestros ilustres antepasados (4). Si estos sabios han podido conocer algunas verdades y as-

(1) Melancht. Loc. cit. «Negant tamen (Pelagiani) eam esse vim peccati originalis, ut *omnia* hominum opera, omnes hominum *conatus* sint peccata.»

(2) Calvin. *Instit.*, l. II, c. 3, fol. 93. Tal es ya el título de este capítulo: «Ex corrupta hominis natura nihil nisi *damnabile* prodire.»

(3) Melancht. l. c.: «Effundit autem hujusmodi virtutum umbras Deus in gentes, in impios quosvis non aliter atque formam, opes et similia dona largitur,» es decir, de una manera puramente física; de tal modo que nada hay de moral en esta clase de virtudes. Por lo demas, era indispensable llegar hasta allí, una vez que se hubo rehusado al hombre toda facultad religiosa y moral.

(4) «Pseudotheologi nostri falsi cæco naturæ judicio commendarunt nobis philosophica studia. Quantum in Platone tumoris est et fastus? Neque facile fieri mihi posse videtur, quin ab illa platonica ambitione contrahat aliquid vitii etc.»

pirar á la virtud, es porque la imágen de Dios no ha quedado aniquilada; pero si cayeron en graves errores, si se revolcaron en el fango, es la consecuencia necesaria de la caida original. Pasemos de los chinos á los indios.

Este pueblo, profundamente penetrado de la degradacion del hombre, enseñaba que las almas preexistentes al cuerpo han sido desterradas á este mundo en castigo de sus pecados: doctrina notable en sus relaciones con la inteligencia humana; porque el mundo, en su infancia, jamás pudo concebir en Dios la idea eterna del hombre, sin verla toda junta realizada en el tiempo. En consecuencia toda la vida terrestre, á los ojos de esta nacion, es una dilacion concedida al hombre para purificarse de sus manchas. Esta creencia expuesta en los fragmentos de Hollwell con no menos verdad que poesía, no solamente se encuentra en el Tibet, en el reino de los birmanes, entre los siameses &c.; sino que está grabada en toda la vida política del Hindou, y principalmente en las relaciones de las diferentes castas entre sí. Nosotros pues le preguntamos: ¿pudiera el hombre sentir con tanto dolor su alejamiento de Dios, si no conservara alguna cosa comun con él, si aun no llevara su imágen? Si se empleaban pues falsos medios para reconciliarse con el cielo, es porque no podemos llegar á ser justos mas que en Jesucristo; pero estos inmensos esfuerzos, infinitos para llegar á Dios, prueban que ha quedado en el corazon del hombre un ardiente deseo de la vida eterna. ¿Quién puede ver los templos de Elefantina, y de Salsetta, y rehusar á los indios toda facultad religiosa? ¿Quién ha considerado jamás su doctrina sobre la edad actual (Kali-Juga) y los tiempos pasados, sin reconocer allí el sentimiento del mal que pesa mas y mas sobre la humanidad? Dígasenos si sus mitos sobre las encarnaciones de los dioses no encubren el deseo de un libertador celestial; deseo que se encuentra, por lo demas, en toda la antigüedad. Si el teismo primitivo de los

indios, bajo muchas relaciones, ha venido á resolverse en el panteismo, es porque las tinieblas han ido siempre condensándose delante de la razon; pero si, rodando de abismo en abismo, no han caido hasta el ateismo, es efecto de la imágen de Dios indeleble en el hombre. ¿Qué hubieran podido responder Lutero, Melanchthon y todos los reformadores, si se hubiera expuesto á sus ojos la doctrina de los parsos, este pueblo tan vivamente herido de la enormidad del mal que no podia explicarlo sino admitiendo la existencia de un ser malo, siempre en lucha con el principio bueno? ¿No oculta esta doctrina un sentimiento mas tierno y religioso que la de Melanchthon, de Beza y de Calvino, que haciendo á Dios autor del mal, le atribuyen todos los crímenes y maldades? Si los parsos como los indios confundieron el mal moral y el mal físico; si al menos no supieron distinguir bien entre uno y otro, esto nada prueba contra nosotros, porque decimos: *Ved si los reformadores han sido mucho mas felices que este pueblo.* Y sin embargo los parsos estaban sumidos en las tinieblas de la muerte, mientras los doctores del siglo XVI estaban rodeados de los mas vivos rayos de la verdad.

En todo el mundo antiguo vemos al hombre buscar la verdad. Si nadie la encontró por sus propias fuerzas, porque es necesario que sea dada á la criatura, se hicieron al menos grandes esfuerzos para llegar á ella. El hombre pues enteramente corrompido, despojado de toda facultad espiritual, no aspira, ni puede aspirar á la posesion de la verdad. La buscó sin duda demasiado en el mundo fenoménico; sabemos que arrastrado hácia la tierra, solo de tarde en tarde volvia el espíritu sus miradas al cielo; pero si descubriéramos que un solo hombre se hubiera elevado hasta allá, desde entonces quedaria probado que siempre hubiera podido, si así lo quisiera; desde entonces tambien quedaria demostrada la libertad.

Nos pinta la historia con infinitos matices el carácter religioso y moral de los individuos. Desde las mayores abominaciones hasta la mas tierna piedad, encontramos en todos los grados imaginables unos ejemplos dignos de sorpresa. ¡Y no veriamos en este fenómeno mas que el efecto de una libertad puramente exterior! ¡Y rechazariamos la libertad moral! ¿Por qué dos hombres colocados en iguales circunstancias han sido tan diferentes en costumbres y sentimientos? Si se atribuye á Dios la causa de todas las cosas, asi del mal como del bien, este hecho no prueba mas, es verdad, sino que el hombre caido posee todavía facultades religiosas, cuyo empleo ha quedado á su libertad; pero en la suposicion absurda de que Dios lo hace todo, asi el mal como el bien, dejamos desde entonces de hablar de lo justo y de lo injusto, del crimen y de la virtud; coloquemos pues en la esfera de sueños, la idea de Dios y la nocion del mérito y del demérito.

Asi que la historia confirma la doctrina católica sobre el pecado original; porque manifiesta hasta la evidencia que el hombre posee aun la libertad y la imágen de Dios; que todos sus pensamientos y acciones no son pecado y condenables; que no tiene en fin solamente la facultad de hacer el mal, como lo aseguran los símbolos luteranos.

§. VIII.

Doctrina reformada sobre el pecado original.

Los reformados, no avanzaron tanto como los luteranos en su doctrina sobre el pecado original. Producido, ó al menos formulado por Calvino, todo el sistema de aquellos ha sacado grandes ventajas de los errores enseñados por los primeros reformadores. El sabio Calvino se manifiesta alguna vez menos injusto hácia los católicos; frecuentemente refiere nuestra doctrina con mas

fidelidad: sobre todo procede con mucha mas circunspeccion que el padre de la reforma. Del mismo modo que trajo mas cerca del cristianismo los principios de Zuinglio sobre la Eucaristía, él tambien se acercó mas á la verdad sobre el punto de que se trata. Sin embargo esta vuelta á la verdad, aunque hubiera tenido efecto (porque las mas veces aun quedó Calvino aferrado en sus añejas preocupaciones), esta vuelta hácia la verdad fue comprada casi siempre á precio de la claridad y de la precision en las ideas; y si se ven con regocijo desaparecen algunos errores la incertidumbre y fluctuacion que los reemplazan es mas aflictiva que ellos.

Calvino se expresa con diversidad sobre el pecado de orígen. En algunos lugares dice pura y simplemente que la imágen de Dios ha sido destruida por el pecado (1), y en otra parte explica asi la misma doctrina: *El hombre* dice, *de tal modo ha sido desterrado del reino de Dios, que todo lo que dice relacion á la vida bienaventurada del alma está en él extinguido* (2), *y no recibe sentido para las cosas divinas mas que en la nueva creacion en Jesucristo* (3).

En otros pasajes al contrario, enseña que la imágen de Dios no ha sido completamente aniquilada, sino desfigurada, manchada y horriblemente mutilada (4). En

(1) Calvin. *Instit.* l. III, c. 2, n. 12. «Denique sicut primi hominis defectione deleri potuit ex ejus mente et anima imago Dei &c.»

(2) Calvin. *Institut.* l. II, c. 2, §. 12, p. 86. «Unde sequitur, ita exulare à regno Dei, ut quæcumque ad beatam animæ vitam spectant, in eo extincta sint.»

(3) Calvin. *Institut.* l. III, c. 29, §. 2. p. 353. «Ac ne glorietur, quod vocanti et ultro se offerenti saltem responderit, nullas ad audiendum esse aures, nullos ad videndum oculos affirmat (Deus), nisi quos ipse fecerit.»

(4) Calvin. *Institut.* l. I, c. 15, §. 4, p. 57: «Etsi demus non prorsus exinanitam ac deletam in eo fuisse Dei

cuanto á las fuerzas espirituales del hombre caido, notamos la misma incertidumbre é incoherencia de opiniones. Jamás, dice Calvino, ha podido el hombre ser despojado ni de la razon (*ratio, intellectus*), ni de la voluntad (*voluntas*); porque estas dos facultades constituyen la diferencia característica entre el hombre y el bruto (1). En las artes liberales y mecánicas, y en general en las ciencias puramente humanas, la razon (ó mas bien el entendimiento) ha dado un vivo brillo, y desarrollado una admirable actividad entre los paganos. Aquí el reformador da un ataque vigoroso contra el desprecio que afectaban los luteranos hácia la filosofía (2). Pero cuando llega á hablar de las fuerzas religiosas y morales, al punto vemos reaparecer la mas extraña incertidumbre. Relativamente al conocimiento de Dios, no duda que de tarde en tarde se hayan conocido algunas verdades aun entre los gentiles; lo cual parece suponer que no admite la extincion de las facultades superiores (3). Pero muy pronto se desvaneció una esperanza tan dulce; porque añade que si en la noche pro-

imaginem, sic tamen corrupta fuit, ut, quidquid superest, horrenda sit deformitas. — Ergo cum Dei imago sit integra naturæ humanæ præstantia, quæ refulsit in Adam ante defectionem, postea sic vitiata ac prope deleta, ut nihil ex ruina, nisi confusum, mutilum, labeque infectum supersit etc.»

(1) Calvin. *Instit.* l. II. c. 2. §. 12. p. 86.

(2) Loc. cit. §. 15. fol. 88: «Pudeat nos tantæ ingratitudinis, in quam non inciderunt Ethnici poetæ, qui et philosophiam, et leges, et bonas omnes artes deorum inventa esse confessi sunt.»

(3) Loc. cit. §. 12. fol. 86: «Hoc sensu dicit Joannes, lucem adhuc in tenebris lucere, sed à tenebris non comprehendi: quibus verbis utrumque clare exprimitur, in perversa et degenere hominis natura micare adhuc scintillas, quæ ostendant, rationale esse animal et à brutis differre.»

funda hace Dios brillar algunos resplandores es á fin de poder condenar á los hombres por su confesion propia haciéndoles imposible toda excusa (1). En su consecuencia atribuye estas débiles luces no á las fuerzas de la inteligencia humana, sino á una accion extraordinaria de Dios sobre algunos hombres. En otro lugar dice que el cuidado de la reputacion tiene su raiz en el pudor, y este en un sentimiento innato de justicia y de virtud; sentimiento que abraza un principio religioso (2). Le preguntamos pues cómo conciliar estos dos pasajes. Asi vemos en el apóstol de Ginebra á la razon en pugna con el ciego sentimiento; pero bien pronto despues de una lucha de algunos instantes alcanza el sentimiento una completa victoria.

Tal es con corta diferencia la doctrina de Calvino sobre los fenómenos del mundo moral antes de Jesucristo. Para establecer la libertad del hombre caido tenian costumbre los católicos de manifestar á los sabios de la antigüedad; enseñaban despues que en muchas circunstancias ha fortificado Dios visiblemente á los gentiles por una gracia concedida en vista del Salvador (3). Pero ¿cómo explica Calvino las virtudes practicadas en el paganismo? Con semejantes ejemplos, dice, fácilmente puede uno ser inducido á error; porque muchas veces tiene la gracia un efecto puramente coercitivo, es decir, frecuentemente no purifica ni fortifica el interior

(1) Loc. cit. §. 18. fol. 89: «Præbuit quidem illis Deus exiguum divinitatis suæ gustum, ne ignorantiam impietati obtenderent: et eos interdum ad dicenda nonnulla impulit, quorum confessione ipsi convincerentur.»

(2) L. c. l. I. c. 15. n. 8.

(3) La Constitut. *Unigenitus* (Harduin concil. tom. XI, fol. 1635) desecha la proposicion: n. XXVI. «Nullæ dantur gratiæ, nisi per fidem.» n. XXIX. «Extra ecclesiam nulla conceditur gratia.» Por *fides* es preciso entender la fe en Jesucristo.

del hombre; sino que solamente impide por una fuerza mecánica que se produzca el mal exteriormente (1). Así la virtud de los paganos no ha podido ser mas que hipocresía, ó el efecto de una gracia que hubiera concentrado el mal en su corazon sin hacerlos mejores (2). Si pues habla el reformador de la inteligencia y de la voluntad como distinguiendo al hombre del bruto, no cree sin embargo que despues de su catástrofe haya conservado el hombre facultades religiosas y morales.

Sin embargo por extraña que sea la doctrina de Calvino sobre el pecado original (3), no cayó en tan gran-

(1) Calvin. *Inst.* l. II. c. 3. §. 2. fol. 94: «Exempla igitur ista monere nos videntur, ne hominis naturam in totum vitiosam putemus.... Sed hic succurrere nobis debet, inter illam naturæ corruptionem esse nonnullum Dei gratiæ locum, non quæ illam purget, sed intus cohibeat.»

(2) Loc. cit. §. 3. fol. 95: «Quid autem si animus pravus fuerit et contortus, qui aliud potius quidvis quam rectitudinem sectatus est.... Quamquam hæc certissima est et facillima hujus quæstionis solutio: non esse istas communes naturæ dotes, sed speciales Dei gratias, quas varie et incertum modum profanis alioqui hominibus dispensat.»

(3) Calvin. *Institut.* l. II. c. 5. n. 19: En este lugar habla Calvino al intento del caminante presa de los ladrones, y socorrido por el samaritano. «Neque enim dimidiam homini vitam reliquit Dei verbum, sed penitus interiisse docet, quantum ad beatæ vitæ rationem.» Se sabe que los católicos se valian de esta parábola para denotar que al hombre caido le quedan todavía algunas reliquias de la vida espiritual. Calvino continúa: «Stet ergo nobis indubia ista veritas, quæ nullis machina mentis quatenus fieri potest: mentem hominis sic alienatam prorsus à Dei justitia, ut nihil non impium, contortum, fædum, impurum, flagitiosum concipiat, concupiscat, moliatur: cor peccati veneno ita penitus delibutum, ut nihil, quam corruptum fætorem efflare queat.»

des extravíos como los luteranos. Cuando dice que la razon y la voluntad subsisten en el hombre caido, entiende el poder de conocer la verdad y de elegir el bien. En efecto, si en un gran número de pasajes parece destruir hasta la facultad, declara en otros que no habla entonces mas que de la voluntad actual, pero no del libre albedrío (1). Asi la opinion de Victorino Strigel rechazada por los luteranos parece ser la de los calvinistas.

En consecuencia de estos principios, estableció Calvino sobre la concupiscencia casi la misma doctrina que las confesiones de fe luteranas (2). Solo que no se sirve tan arbitrariamente de este término teológico, y probablemente esta es la razon por que los símbolos reformados no le emplean sino muy rara vez (3). En cuanto á estos símbolos, se les puede dividir en muchas clases; porque los que han sido redactados bajo la inmediata influencia de Zuinglio, son muy diferentes de aquellos

(1) *Instit.* lib. II. c. 3. n. 6: «Voluntatem dico aboleri, non quatenus est voluntas; quia in hominis conversione *integrum manet, quod primæ est naturæ*: *creari etiam novam dico, non ut voluntas esse incipiat, sed ut vertatur ex mala in bonam.* Hæc in solidum à Deo fieri affirmo. Cfr. loc. cit. c. 5. 16. en donde concede que lo bien hecho por nosotros puede ser llamado *nuestro*; porque, dice, la voluntad nos pertenece.»

(2) Loc. cit. lib. II. c. 1. n. 8: «Neque enim natura nostra boni tantum inops et vacua est; sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit. Qui dixerunt esse concupiscentiam, non minis alieno verbo usi sunt, si modo adderetur (quod minime conceditur à plerisque, *saber por los católicos*), quidquid in homine est, peccatum est, ab intellectu ad voluntatem, ab anima ad carnem usque, hac concupiscentia inquinatum refertumque esse.»

(3) Nosotros no nos acordamos de haberlo leido en otra parte mas que en la *Confesion anglic.* art. IX. p. 130.

en que respira el espíritu de Calvino. En la confesion tetropolitana no está tratada en particular la cuestion del pecado de origen; está solo desflorada en el artículo de la justificacion. Mas tarde haremos conocer la causa de este silencio, cuando expongamos la doctrina de Zuinglio sobre el punto de que se trata. Las confesiones helvéticas mas antiguas (la II y III) se expresan con mucha mas reserva sobre la falta primitiva; y sin duda tendriamos motivo de felicitarnos por esto, si tal reserva no hubiera sido mandada por los mismos motivos que el silencio de la confesion de las cuatro ciudades (1).

Otro tanto sucede con la confesion anglicana: por todas partes evita con cuidado lo que pudiera darle un carácter de originalidad (2).

(1) *Confess. helvet.* II. c. XIII. p. 95: «Atque hæc lues, quam originalem vocant, genus totum sic pervasit, ut nulla ope iræ filius inimicusque Dei, nisi divina per Christum curari potuerit. Nam si quid bonæ frugis superstes est, vitiis nostris assidue debilitatum in pejus vergit. Superest enim mali vis, et nec rationem persequi, nec mentis divinitatem excolere sinit.» (¿Qué es esto sino *mentis divinitas*?) *Confess. helvet.* III. c. 2. p. 103: «Confitemur, hominem ab initio secundum Dei imaginem et justitiam et sanctitatem à Deo integre factum. Est autem sua sponte lapsus in pecatum, per quem lapsum totum humanum genus corruptum et damnationi obnoxium factum est. Hinc natura nostra vitiata est, ac in tantam propensionem ad peccatum devenit ut nisi eadem per Spiritum-Sanctum redintegretur, homo per se nihil boni faciat, aut velit.»

(2) *Confess. anglic.* art. IX. p. 129: «Peccatum originale non est, ut fabulantur pelagiani, in imitatione situm, sed est vitium et depravatio naturæ cujuslibet hominis ex Adamo naturaliter propagati, qua fit, ut ab originali justitia quam longissime distet, ad malum sua natura propendeat, et caro semper adversus spiritum concupiscat, unde in quoque nascentium iram Dei atque damnationem meretur.»

La primera confesion helvética al contrario, asi como las de los reformados franceses, de los belgas y escoceses, enseña expresamente que el hombre caido está degradado en todo su ser (1). Sin embargo notamos en estos escritos la misma indecision é incertidumbre que en los de Calvino. En fin, el primer símbolo de los suizos tacha de maniqueismo la proposicion avanzada por los luteranos, de que el hombre caido no possee ni inteligencia ni voluntad para el reino de Dios (2).

Detengamos todavía un momento nuestras miradas sobre el fenómeno siguiente. Segun los símbolos reformados, las faltas actuales no son mas que los frutos del mal hereditario, y su manifestacion sucesiva en casos particulares. Para ellos tambien el pecado de Adam es el solo pecado; es la fuente única en que beben todos los mortales sin agotarla jamás; fuente infinita, siempre viva, que se alimenta de sus propias aguas; pecado activo que obra sin cesar y quiere reproducirse siempre á la

(1) *Confess. helvet.* I. c. VIII, IX. p. 16 et seq. Gall. c. X.—XI. p. 114. Scot. art. III. p. 146. Belg. c. XIV. p. 178. Aunque conduce por otros motivos que la confesion tetrapolitana, la de Ungría pasa en silencio el pecado original. En cuanto á las vacilaciones, á las incoherencias de la doctrina de que hemos hablado en el texto, la primera confesion helvética presenta un gran número de ellas, para que nosotros pudiesemos referirlas en particular. Por una parte el símbolo de los belgas dice que por el pecado el hombre ha sido enteramente separado de Dios; por otra le concede alguna semejanza con su autor, *algunos ligeros vestigios* de los dones primitivos.

(2) *Helvet.* I. c. IX. p. 19: «Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas, et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus....» p. 21: «Manichæi spoliabant hominem omni actione, et veluti saxum et truncum faciebant;» lo que solo puede aplicarse á la doctrina luterana, puesto que el símbolo realza hasta las expresiones de ella.

luz (1). Entonces sin duda estaban los católicos muy en derecho de objetar que segun esta doctrina todos los pecados deberian ser semejantes en sí; porque en este falso realismo, la persona está absorbida en la naturaleza y el individuo en lo universal. ¿Por qué pues todos los malvados no son igualmente parricidas, adúlteros, ladrones, envenenadores? No podeis, continúan los católicos, explicar está diferencia por el uso diferente de la libertad: en vuestros principios el mal prosigue su accion necesariamente, y encuentra en el cristiano un instrumento dócil y pronto á todos los crímenes. Tal hombre es compasivo, bienhechor, justo, virtuoso, mientras que otro no respira á gusto mas que sobre un monton de ruinas; no puede atribuirse mas que á la casualidad, y el uno no es menos malvado que el otro; solo el pecado igual en todos se manifiesta en el segundo de una manera mas terrible. La primera confesion helvética rechaza estas consecuencias, y llega hasta condenar á los jovinianistas, á los pelagianos y estoicos que enseñaban la identidad de todos los pecados (2); pero ella misma no puede distinguirlos mas que por su manifestacion exterior. No expondremos en particular la doctrina de los símbolos reformados sobre la concupiscencia, porque no se diferencia esencialmente de la de los luteranos. En cuanto á la muerte corporal, tambien enseñan los calvinistas que es la consecuencia del pecado (3).

(1) *Confess. belg.* c. XV. p. 179.
(2) *Confess. helvet.* I. c. VIII. p. 17.
(3) *Conf. belg.* c. XIV. p. 178: «Quo morti corporeæ et spirituali obnoxium reddidit.» *Helvet.* I. c. VIII. p. 17: «Per mortem itaque intelligimus non tantum corpoream mortem etc.»

§. IX.

Sentimiento de Zuinglio sobre el pecado original.

Para ilustrar algunos puntos de doctrina en los símbolos reformados, exponemos como suplemento la opinion de Zuinglio sobre el pecado original. No solamente pretendió este atrevido reformador encontrar en la Escritura santa la clara nocion del mal hereditario, sino aun explicarle de una manera psicológica; tentativa infinitamente superior á sus fuerzas y ante la cual vendrán á estrellarse siempre todos los esfuerzos de la sabiduría humana. Por de pronto hace una inconveniente y fria burla: la formacion de la mujer, dice, fue de mal presagio para el futuro esposo. No habiéndose dispertado Adam mientras Dios sacaba á Eva de una de sus costillas, desde este momento fue claro que podia facilmente ser engañado. Entonces viendo el demonio la sencillez de la mujer y al mismo tiempo el espíritu de intriga que se dispertaba en ella, fortificó el deseo que habia concebido de jugar una pasada á su querida mitad; despues le facilitó los medios de salir bien en esta empresa: de aquí el pecado original.

Despues de haberse divertido asi con el pecado, añade nuestro autor con tono serio: por la tentacion de Satanás no menos que por sus promesas, es fácil ver que el amor propio ha sido la causa de la desobediencia de Adam, de donde se sigue que toda la miseria humana dimana del orgullo. Segun pues una ley constante del mundo fenoménico, toda causa produce un efecto semejante á sí misma; por consiguiente, despues de la caida todos los hombres nacen con el amor propio, sola causa del mal moral. Segun esto define Zuinglio el pecado original, que en sí mismo no es pecado, la inclinacion, la propension que nos lleva al mal; en seguida trata de

aclarar esta definicion con la comparacion siguiente: Un lobo jóven es lobo por toda su naturaleza, es decir, su ferocidad natural le inclina á devorar las ovejas; y aunque todavía no haya devorado ninguna, le matan los cazadores como si fuera un lobo viejo; porque no ignoran que comenzará sus estragos inmediatamente que tenga fuerzas. Asi las disposiciones naturales constituyen en él el pecado ó vicio hereditario; y la rapiña que tiene su raiz en estas disposiciones, es llamada con propiedad pecado, mientras que el primero no puede considerarse como una falta imputable (1). Por una parte esta explicacion nada aclara; y por otra es muy conforme al espíritu del protestantismo. Por de pronto nada explica; porque si el pecado original tiene su causa en el amor propio, este estaba ya en el corazon del hombre antes de su caida, y no ha hecho mas que producirse exteriormente por el pecado. Por otra parte, el reformador considera el orgullo, este fruto del arbol prohibido, como una disposicion natural al hombre; no es pues una herencia de Adam; luego tiene á Dios por autor inmediato. Y hé aquí por qué es-

(1) Zuinglii *de Peccat. orig. declar.* Opp. tom. II. fol. 117: «Quam ergo tandem causam tan imprudentis facti aliam esse putemus quam amorem sui? etc. Habemus nunc prevaricationis fontem φιλαυτίαν scilicet, hoc est sui ipsius amorem: ex hoc manavit quidquid uspiam est malorum inter mortales. Hoc mortuus jam homo filios degeneres procreavisse ne uti quam cogitandus est: non magis quam quod ovem lupus aut corvus cygnum pariat..... Est ergo ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale: quæ quidem propensio non est proprie peccatum sed fons quidem et ingenium. Exemplum dedimus de lupo adhuc catulo..... Ingenium ergo est peccatum sive vitium originale: rapina vero peccatum quod ex ingenio dimanat, id ipsum peccatum actu est quod recentiores actuale vocant, quod et proprie peccatum est.»

ta explicacion está enteramente en los principios del protestantismo. Atribuyendo á Dios la causa del mal, hace de los pecados actuales los vástagos necesarios, las formas visibles de las disposiciones naturales; lo que se ve claramente por el ejemplo del lobo jóven, que privado de toda libertad, no puede resistir al instinto. Asi el pecado original no constituye un verdadero pecado; sino que es un vicio inherente á la naturaleza humana. Zuinglio cae en una contradiccion manifiesta, cuando enseña que los pecados actuales son verdaderos pecados; porque en su sistema no son mas que el desarrollo necesario de las inclinaciones que el Criador ha puesto en nosotros. Por otra parte, si no hubiera considerado ningun crimen como imputable al hombre, habria sido mas fiel á sus principios sobre el orígen del mal.

CAPITULO III.

Contrariedades en la doctrina de la justificacion.

§. X.

Esposicion general de la manera con que el hombre se justifica segun las diferentes confesiones de fe.

La diferencia de sentimiento sobre la caida de la humanidad debe ejercer la mayor influencia sobre la doctrina de la reparacion. Sin embargo, debemos tratar este punto en particular; y reclama tanto mas toda nuestra atencion, cuanto que los reformadores hacian consistir su mayor mérito en la pretendida correccion del dogma sobre esta materia. Reconocian que sus adversarios habrian salido victoriosos del combate si hubieran alcanzado el triunfo en el artículo de la justificacion (1). El mismo Lutero dice (Tischreden): *Si*

(1) *Art. Smalk.* Para. II. §. 3. Cf. *Sol. Dec.* III. p. 653.

este capítulo llega á caer, hemos concluido para siempre.

Exponemos desde luego en general la doctrina de las diferentes confesiones, entrando despues en todos los detalles propios para ilustrar nuestro objeto.

Hé aquí lo que enseña el concilio de Trento. Desterrado el pecador lejos de Dios, despojado de todo mérito, es llamado al reino de los cielos por la pura misericordia divina (1). Este llamamiento que se le hace en vista de Jesucristo, no solamente se anuncia á él de una manera exterior por la predicacion del evangelio; sino que obrando sobre su alma el Espíritu Santo, despierta sus facultades mas ó menos adormecidas en el sueño de la muerte, le impele á unirse á la fuerza de lo alto para volver á una vida nueva y restablecer sus relaciones con Dios. El pecador es dócil á esta voz del cielo, el primer efecto de la virtud divina y de la actividad humana es la fe en la palabra de Dios. Conociendo entonces la existencia de un mundo superior, cree en él con una certeza plena y entera, de la cual jamás habia tenido presentimiento. Las promesas y verdades

(1) *Concil. Trident.* sess. VI. c. 5: «Declarat præterea, ipsius justificationis exordium in adultis à Dei per Christum Jesum præveniente gratia summendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut qui per peccata à Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando disponatur; ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris litteris, cum dicitur convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostræ admonemur. Cum respondemus: Converte nos Domine ad te, et convertemur, Dei nos gratia præveniri confitemur.»

sobrenaturales que le son anunciadas, y sobre todo la noticia de que *Dios ha amado tanto al mundo*, *que dió por él á su Hijo unigénito*, todas estas verdades conmueven y quebrantan al pecador. Comparando lo que es con lo que deberia ser segun la voluntad divina, llega al verdadero conocimiento de sí mismo, y concibe el temor de los juicios de Dios. Desde este momento, se vuelve hácia la misericordia divina, esperando obtener el perdon de sus pecados. En vista de la infinita bondad, se encienden en su corazon algunas chispas de amor; se despiertan en su alma el odio y la detestacion del pecado, conviértese en penitente (1). Asi es como por la accion del Espíritu Santo y la del libre consentimiento se prepara la justificacion. En efectó, si el hombre queda fiel á la santa obra comenzada en sí, el espíritu divino perdonando sus pecados, derrama en su alma la gracia santificante y el amor de Dios, y desde entonces renovado interiormente y libre de la esclavitud del demonio, comienza á vivir una nueva vida; sus acciones son puras y agradables á Dios, camina de justicia en justicia, y por los méritos del Salvador se hace heredero del reino de los cielos (2). Sin embargo,

(1) Loc. cit. c. 6: «Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem exauditu concipientes, libere moventur in Deum credentes vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, à Deo justificari impium per gratiam ejus per redemptionem, quæ est in Christo Jesu et dum peccatores se intelligentes, à divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiæ fontem, diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem etc.»

(2) *Concil. Trident.* sess. VI, c. 7: «Hanc dispositionem, seu præparationem justificatio ipsa consequitur quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et re-

el hombre justificado no posee sino una revelacion particular, la plena certeza de pertenecer al número de los elegidos.

Los símbolos luteranos se explican de esta manera sobre la justificacion: Cuando el pecador es amedrentado por la predicacion de la ley, le enseña entonces el Evangelio la consoladora nueva de que Jesucristo es el *Cordero de Dios que lleva los pecados del mundo.* Lleno el corazon de terror y espanto, abraza por la fe única que justifica los méritos del Salvador. A causa de estos méritos declara Dios justo al fiel sin que realmente lo sea; y aunque reputado inocente y á cubierto de la pena, subsiste aun en él la falta original. Pero si la fe justifica delante de Dios, sin embargo no queda sola; porque la santificacion se une á la justificacion, y la fe se manifiesta por las buenas obras que son sus frutos. Aunque estrechamente unidas entre sí la justificacion y la santificacion no deben confundirse; de otro modo no se podria tener ninguna certeza ni del perdon de los pecados ni de la salud eterna; certeza que es una cualidad esencial de la fe cristiana. En fin toda la obra de la regeneracion pertenece á Dios solo. El hombre no tiene en ella la menor parte. No solamente precede al acto del hombre la operacion divina, sino que el Espíritu-Santo es exclusivamente activo: asi pues toda la gloria es para Dios y nada para el hombre (1).

novatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ..... Ejusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur etc.»

(1) *Solid. Declar.* v. de Lege et Evangel. §. 6. p. 678: «Peccatorum cognitio ex lege est. Ad salutarem verò conversionem illa pœnitentia, quæ tantum contritionem habet, non sufficit: sed necesse est, ut fides in Christum acce-

Aunque en el fondo esten de acuerdo los reformados con los luteranos, observamos sin embargo algunas diferencias en los símbolos de estas dos comuniones. Segun Calvino, la funcion de despertar en el hombre el sentimiento de su culpabilidad, no pertenece solamente a la ley: desde el principio, dice, concurre el Evangelio á la justificacion del pecador; de suerte que instruido sobre su estado por la misericordia divina *pasa de la fe á la penitencia* (1). En el mismo lugar se levanta fuer-

dat, cujus meritum, per dulcissimam et consolationis plenam Evangelii doctrinam omnibus resipiscentibus peccatoribus offertur : qui per legis doctrinam perterriti et prostrati sunt. Evangelium enim remissionem peccatorum non securis mentibus, sed perturbatis et vere pœnitentibus anuntiat. Et ne contritio et terrores legis in desperationem vertantur, opus est prædicatione Evangelii : ut sit pœnitentia ad salutem.» Apolog. IV. §. 45. p. 87: «Fides illa, de qua loquimur, existit in pœnitentia, hoc est, concipitur in terroribus conscientiæ, quæ sentit iram Dei adversus nostra peccata et quærit remissionem peccatorum et liberari à peccato.» Apolog. IV. de justit. §. 26. p. 76: «Igitur sola fide justificamur, intelligendo justificationem, ex injusto justum effici, seu regenerari.» §. 19. p. 72: «Nec possunt acquiescere perterrefacta corda, si sentire debent se propter opera propria, aut propriam dilectionem, aut legis impletionem placere, quia hæret in carne peccatum, quod semper accusat nos.» §. 25. p. 75: «Dilectio etiam et opera sequi fidem debent, quare non sic excluduntur, ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in justificatione excluditur.»

(1) Calvin. *Institut.* l. III. c. 3. §. 1. fol. 209: «Proximus autem à fide ad pœnitentiam erit transitus; quia hoc capite bene cognito, melius patebit, quomodo sola fide et mera venia justificatur homo, ne tamen à justitiæ imputatione separetur realis (ut ita loquar) vitæ sanctitas, pœnitentiam verò non modo fidem continuo subsequi, sed ex ea nasci, extra controversiam esse debet. — Quibus autem videtur, fidem potius præcedere pœnitentiæ, quam

lemente contra los que enseñan otra doctrina. Aquellos, exclama, no saben lo que es la fe, quienes no ven en ella el origen del arrepentimiento, y del cambio de vida. Que el doctor de Ginebra esté en su derecho haciendo esta inculpacion á los luteranos, es lo que se demostrará clarísimamente en seguida; porque veremos que tiene de la penitencia una idea opuesta á la de Lutero; y que establece una alianza mas íntima entre la justificacion y la santificacion.

Hé aquí una contrariedad mucho mas importante. Hemos visto que los luteranos desechan la predestinacion absoluta; pero segun los reformados, Dios no obra mas que sobre los elegidos para conducirlos á la justificacion.

En fin el discípulo de Calvino debe considerarse asegurado de su eterna salvacion.

Se sigue de todo esto que debemos hablar, 1.º de las relaciones de la actividad divina con la del hombre en la regeneracion; 2.º de la predestinacion; 3.º de la idea de la justificacion segun los diferentes símbolos; 4.º de la fe; 5.º de las obras; 6.º en fin de la certeza de la salvacion.

Cuando todos estos puntos se hayan tratado en particular, será fácil abarcar la cuestion de una sola ojeada y formarse una idea cabal de toda la controversia. Quien pensase ahora que las contrariedades sobre esta materia no son de bastante importancia para justificar los anatemas de la iglesia, verá entonces claramente que no podia cambiar su antigua fe contra la nueva doctrina; y que el dogma católico y el protestante se oponen diametralmente.

ab ipsa manari vel proferri, tanquam fructus ab arbore, nunquam ejus vis fuit cognita et nimium leve argumento ad id sentiendum moventur.»

§. XI.

De las relaciones de la actividad divina y de la actividad humana en la regeneracion, segun el sistema católico y el luterano.

En los principios católicos se encuentran y penetran en la regeneracion dos actividades, la de Dios y la del hombre; por manera que la regeneracion es una obra divina y humana á la vez.

La gracia celestial previene al pecador; y sin que pueda merecerla ni llamarla en su auxilio, despierta ella y anima las adormecidas fuerzas del pecador; pero este debe consentir á la gracia y corresponder á ella libremente (1).

Ofrece Dios al hombre su socorro para sacarle del fondo del abismo; pero el hombre debe recibir este socorro y obrar con Dios, y entonces, y solo entonces es acogido por la virtud divina y llevado á la altura de

(1) *Concil. Trident.* sess. VI. c. V. «.... ut, qui peccata à Deo aversi erant, per ejus excitantem adque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiæ libere assentiendo, et cooperando disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris litteris cum dicitur: convertimini ad me, et ego convertar ad vos; libertatis nostræ admonemur. Cum respondemus: converte nos Domine ad te, et convertemur: Dei nos gratia prævenire confitemur.» Can. IV: «Si quis dixerit, liberum arbitrium à Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere; anathema sit.»

que habia caido. Aunque su accion penetra á todo el hombre, el Espíritu Santo no obra de una manera necesitante: y ¿cómo así? porque se prescribe un límite que no quiere traspasar; y si obrase con toda la plenitud de su fuerza destruiria el orden moral establecido sobre la libertad. La iglesia tambien ha condenado la proposicion jansenista que dice: *En el estado de la naturaleza corrompida nunca se resiste á la gracia interior* (1).

Se ve pues que la doctrina que acabamos de exponer se desprende naturalmente del dogma católico sobre el pecado original. En efecto, si la iglesia hubiera rehusado al hombre toda libertad y facultad para hacer el bien, desde entonces no habria podido enseñar que debe obrar con la gracia, y que sus fuerzas deben ser excitadas y vivificadas por el Espíritu Santo. Si el hombre despojado de la imágen de Dios estaba fuera de toda relacion con su autor, no podria en manera alguna recibir la gracia justificante; ni la actividad divina encontraria mas eco en él que en el animal privado de razon.

Por otra parte no es menos claro que los luteranos

(1) La Constitucion de Inocencio X (Hard. *concil.*, tom. XI. fol. 143) rechaza la proposicion n. II: *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur*; y la constitucion *Unigenitus* (Hard. loc. cit., fol. 1634), condena las que siguen: n. XIII: *Quando Deus vult animam salvam facere, et eam tangit interiori gratiæ suæ manu, nulla voluntas humana ei resistit.* n. XVI: *Nullæ sunt illecebræ, quæ non cedant illecebris gratiæ: quia nihil resistit omnipotenti.* n. XIX: *Dei gratia nihil aliud est, quam ejus omnipotens voluntas: hæc est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis scripturis.* n. XX: *Vera gratiæ idea est, quod Deus vult sibi à nobis obediri et obeditur; imperat et omnia fiunt, loquitur tanquam Dominus, et omnia sibi submissa sunt.*

no pueden admitir la libre cooperacion; porque segun su doctrina, el pecado original consiste en la destruccion de la imágen de Dios, es decir, en la extincion de las facultades que pueden obrar con el Espíritu Santo. Enseñan tambien que la regeneracion es exclusivamente obra de Dios, que el hombre no tiene en ella la menor parte. Ya en la célebre disputa de Leipsick, sostuvo Lutero este error contra el doctor Eck; comparó el hombre á una sierra que puramente pasiva bajo la mano del obrero se deja mover en todas direcciones. Despues le agradó asemejar el hombre á un *tronco*, á una *piedra*, á una *estatua* que no tiene *ni corazon*, *ni ojos*, *ni oidos* (1).

En la escuela de Melanchthon se vió nacer y desarrollarse una doctrina menos mala; y aun sus discípulos despues de la muerte de Lutero, tuvieron el valor de defenderla. Pfeffinger (2) y Victorino Strigel (3) levantaron el estandarte; pero todos sus esfuerzos no produjeron otro resultado que el de empeñar una lucha, en la cual sucumbieron; porque el espíritu de Lutero alcanzó una victoria completa, y sus principios y sentimientos, todo, hasta sus expresiones, fue consagrado por los símbolos del partido (4).

(1) Luther in *Genes.*, c. XIX: «In spiritualibus et divinis rebus, quæ ad animæ salutem spectant, homo est instar statuæ salis, in quam uxor patriarchæ Loth est conversa, imo est similis trunco et lapidi, statuæ vita carenti, quæ neque oculorum, oris aut ullorum sensuum, cordisque usum habet.»

(2) Pfeffinger, *Propositiones de libero arbitrio*, Lips. 1555. 4. Comp. Plank. loc. cit. vol. IV. p. 567 y siguientes.

(3) Plank. loc. cit. p. 584 y siguientes.

(4) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 43. p. 644: «Ad conversionem suam prorsus nihil conferre potest.» §. 20. p. 635: «Præterea sacræ litteræ hominis conversionem, fidem in Christum, regenerationem, renovationem....

Permítasenos citar un pasaje de Plank, en donde este escritor refiere el parecer de Amsdorf sobre la operacion divina. «Por su palabra, dice, y por su voluntad obra Dios todas las cosas en las criaturas. Cuando »Dios quiere y habla, la madera y la piedra son llevadas, trabajadas y colocadas cómo, cuándo y en dónde »quiere. Del mismo modo cuando Dios quiere y habla »el hombre se hace penitente, virtuoso y justo; porque »así estan en la mano y poder de Dios la madera y la »piedra, como la inteligencia y voluntad humanas; de »suerte que el hombre no puede querer nada mas que »lo que Dios quiere y habla, ya en su bondad, ya en su »ira (1).» ¿Quién no reconoce aquí la doctrina de Lutero? En cada palabra está embebido el espíritu del reformador. Segun Nicolás de Amsdorf, la ira de Dios fuerza al uno al mal, como su bondad lleva al otro á la virtud. Asi el espíritu humano se ve arrastrado por una inclinacion irresistible á confundir con las leyes generales las relaciones particulares establecidas por el mediador entre Dios y el hombre.

Pero ¿cuál no es el embarazo del libro de la Concordia cuando se trata de traer al infiel á la predicacion del Evangelio? Los absurdos en que pone esta cuestion á sus autores bastarian para haberlos convencido de la falsedad de su enseñanza. Si el hombre no puede contribuir en nada á su justificacion, si ni aun posee la capacidad de recibir la operacion divina; en una palabra, si para siempre le es imposible todo comercio con el cielo ¿de qué puede ser culpable el pecador que per-

simpliciter *soli divinæ operationi et Spiritui Sancto adscribunt.*» En cuanto á la comparacion del hombre con una piedra, ved §. 16. p. 633, y §. 43. p. 644.

(1) Plank. *Historia del origen, de los cambios y de la formacion de nuestra doctrina protestante*, tom. IV. p. 708.

manece alejado de Dios? ¿Cuál es el delito del que no quiere ni leer la Escritura, ni oir la palabra celestial, sin lo que no obstante es desterrado para siempre de la familia del Cristo? Si pues el hombre está destituido de toda facultad religiosa, el exigirle que oiga la feliz nueva es mandarle un claro absurdo. Decidle mas bien que tome vuelo y se eleve por los aires; y al menos comprenderá vuestro lenguaje. ¿Cómo pues resuelve la dificultad el libro de la Concordia? El hombre caido, dice con gravedad, posee todavía el poder de transportarse de un punto á otro; y si no tiene oidos interiores, conserva los exteriores. No tiene pues que hacer mas que servirse de sus pies y de sus oidos, *y despues si no se convierte es culpa suya.* Asi mientras el hombre, segun los católicos, posee aun facultades intelectuales y morales; segun los luteranos (1) los pies han reemplazado á la vo-

(1) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 19. p. 636. Segun este símbolo, el hombre tiene aun la *locomotivam potentiam*; puede aun *externa membra regere.* §. 33. p. 640. «Non ignoramus autem et enthusiastas et epicureos pia hac de impotentia et malitia naturalis liberi arbitrii doctrina, qua conversio et regeneratio nostra soli Deo, nequaquam autem nostris viribus tribuitur, imple turpiter et maligne abuti. Et multi impii illorum sermonibus offensi atque depravati, dissoluti et feri fiunt, atque omnia pietatis exercitia, orationem, sacram lectionem, pias meditationes, remisse tractant aut prorsus negligunt, ac dicunt: Quandoquidem propriis suis naturalibus viribus ad Deum sese convertere nequeant, perrecturos se in illa sua adversus Deum contumacia: aut expectaturos, donec a Deo violenter, et contra suam ipsorum voluntatem convertantur etc.» §. 39. p. 642. «Dei verbum homo etiam nondum ad Deum conversus, nec renatus, externis auribus audire aut legere potest. In ejusmodi enim externis rebus homo adhuc, etiam post lapsum, aliquo modo liberum arbitrium habet, ut in ipsius potestate sit ad cætus publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire vel non audire.»

luntad; los oidos á la razon, y el cuerpo á la inteligencia.

Los reformadores en general se ven singularmente embarazados cuando emprenden señalar en su sistema un lugar á la idea del mérito y del demérito: esta idea eterna é indestructible en el entendimiento humano, y sobre la cual descansan, segun Kant, todas las pruebas de la existencia del ser soberano. Si el hombre, dicen, no puede obrar con Diòs, puede al menos alejar de sí la operacion divina; lo cual basta para hacerle culpable. Pero si el hombre no puede menos de resistir á la gracia, si todos son igualmente necesitados, ¿por qué el uno llega á la justificacion mientras el otro permanece endurecido? No busquemos la causa de esto en la criatura, sino en el inflexible regulador de todas las cosas: él es quien se complace en alejar los obstáculos en el primer caso, dejándolos subsistir en el segundo. ¿Pero costaria mas á Dios traer á un hombre al Evangelio que á otro, puesto que todos estan bajo el peso de la necesidad? Sea de esto lo que fuere, manifiéstesenos la falta del pecador. En una palabra esta doctrina: *El hombre no coopera á la gracia*, tiene su fundamento metafísico en la teoría de Lutero, que hace del espíritu humano un instrumento puramente pasivo entre las manos de Dios. ¿Cuál es pues la consecuencia de todo esto? Que Dios ha predestinado desde la eternidad á unos hombres á la gloria, y á los otros á la condenacion. Asi, durante las disputas *sinergísticas*, los teólogos mas consecuentes del partido, Flacio, Heshusio y otros, establecieron la predestinacion absoluta (1); pero el libro de la Concordia sacrificó la armonía del sistema á unos sentimientos mas sanos (2).

(1) Plank. loc. cit. tom. IV, p. 704 et 707.

(2) *Solid. Declar.*, p. 644: «Etsi autem Dominus hominem non cogit, ut convertatur: qui enim semper

Esforcémonos para penetrar mas en el dogma protestante. Si el hombre por la falta primitiva perdió la inteligencia y la voluntad, evidentemente en la regeneracion restableció Dios al punto estas mismas potencias. Asi pues dicen los católicos: El primer efecto de la gracia es el dispertar, reanimar y purificar las fuerzas del hombre; pero los protestantes responden: la fuerza reparadora crea de nuevo las facultades superiores.

Segun esto debemos concebir, al menos hasta cierto punto, la observacion del libro de la Concordia, que si el fiel obra en el desarrollo de la regeneracion, no es sin embargo mas que auxiliado por su parte restaurada, puesto que todo lo que viene del viejo Adam nada vale para el reino de los cielos (1). Se ve pues que esta doctrina destruye la identidad del yo humano. En efecto, ¿cómo el hombre regenerado, el hombre en quien se ha obrado una nueva creacion, pudiera reconocerse por el mismo individuo? Por consiguiente en este sistema nada de arrepentimiento, ninguna penitencia se descubre; porque difícilmente se arrepentirian las nue-

Spiritui Sancto resistunt..... ii non convertuntur: attamen trahit Deus hominem, quem convertere decreverit.»

(1) *Solid. Declar.*, II. de lib. arbitr. §. 45, p. 645: «Ex his consequitur, quam primum Spiritus Sanctus, per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in novis inchoaverit, quod revera tunc per virtutem Spiritus Sancti cooperari possimus, ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quæ Spiritus Sanctus in conversione in nobis inchoavit.» Si esas no son palabras al aire, este pasaje significa que por el pecado original el hombre ha perdido no una simple cualidad del entendimiento, sino las facultades superiores de creer y de querer; que en consecuencia no recobra estas facultades mas que en la regeneracion.

vas facultades del mal que no han hecho; y el hombre viejo, privado de todo sentido para las cosas celestiales, no puede ni aun concebir el dolor del pecado.

Observemos ademas que la inculpacion de pelagianismo, esta eterna acusacion de los protestantes, encuentra aquí su explicacion (1). A la verdad notamos por todas partes en los reformadores la intencion formal de disfrazar el dogma católico, y en este concepto aventajó Melanchthon aun á su maestro. Por otra parte la ignorancia entró por mucho en esta objecion. ¡Cosa increible! ¡Los tomistas son tachados de pelagianismo; y Lutero proclama sus opiniones como la antigua doctrina sostenida contra esta herejía! ¿Quién pues ha enseñado en la iglesia que el pecado ha destruido las facultades religiosas y morales? Sin embargo debemos reconocerlo, es muy fácil equivocarse sobre el sentido íntimo de nuestra doctrina. Manifestemos lo que indujo á error á los protestantes, y veremos por ello que aun aquí han sido guiados de sentimientos laudables; pero que la razon y la inteligencia no presidieron á la concepcion de su sistema.

Enseña la iglesia que en el hombre caido existen

(1) Calvino es mucho mas justo que los luteranos. Instit., l. III, c. 14, §. 11, fol. 279: «De principio justificationis nihil inter nos et saniores scholasticos pugnæ est, quin peccator *gratuito à damnatione liberatus, justitiam obtineat*, idque per remissionem peccatorum, nisi quod illi sub justificationis vocabulo renovationem comprehendunt, qua per Spiritum Sanctum renovamur in vitæ novitatem. Justitiam vero hominis regenerati sic describunt, quod homo per Christi fidem Deo semel conciliatus, bonis operibus justus censeatur, et eorum merito sit acceptus.» Hay ademas en estas palabras algunas inexactitudes; pero ¡cuánto mas concienzudo no es Lutero que los autores del libro de la Concordia! Véase Solid. declar. II, 32, p. 648.

aun facultades superiores; que estas facultades no son exclusivamente capaces de pecar, sino que deben concurrir á la regeneracion. Esta enseñanza hizo pues creer á los luteranos que, segun nosotros, el buen uso de la voluntad merece la gracia santificante. Efectivamente seria caer en el pelagianismo el sostener semejante opinion; porque entonces no seria Jesucristo, sino el hombre quien mereceria la gracia, digamos mejor la gracia dejaria de ser gracia. Para evitar este pretendido error, dijeron los reformadores que el hombre horriblemente degradado no recibe sino en la regeneracion la facultad de percibir las cosas divinas.

Hé aquí el sentido profundo del dogma católico. Lo finito no puede por sí mismo llegar á lo infinito; y por mas que la naturaleza despliegue todos sus esfuerzos, es incapaz de tocar á lo sobrenatural: entre Dios y el hombre quedaria un inmenso abismo si no le colmara la gracia. En una palabra es necesario que Dios se abaje hasta el hombre, para que el hombre sea elevado hasta Dios. Asi pues en el misterio de la reconciliacion Dios es quien se hizo hombre, pero no el hombre quien se hizo Dios. Aunque todavía posea el hombre caido fuerzas espirituales, no puede por el buen uso de estas venir á la gracia; sino que es necesario que la gracia siempre misericordiosa dé á nuestras facultades la primera consagracion divina: es necesario que nos preparen á recibir la imágen de Cristo.

Aquí se deja conocer toda la importancia del dogma sobre la condicion primera de la humanidad. Los católicos dicen: El hombre primitivo para entrar en comercio con su autor debia ya estar penetrado por la virtud de lo alto: ¿con cuánta mas razon debe ser incapaz el hombre caido de restablecer sus relaciones con el Criador? Tal es, al contrario, la doctrina de los protestantes: El hombre aun inocente podia por sí mismo unirse á la divinidad; luego la idea de las fuerzas espiri-

tuales pertenece á la naturaleza; luego principalmente la actividad del hombre en la regeneracion es incompatible con la idea de la gracia, y deroga los méritos del Salvador, si es que no los anquila. *El hombre posee aun todos sus facultades*: esto significa en su sistema que puede por sí mismo conocer á Dios y amarle con un amor perfecto. Si pues querian conservar la idea de la gracia, les era preciso destruir la inteligencia y la voluntad; pero no sucede lo mismo en el sistema católico que no querian profundizar.

Coloquémonos ahora en otro punto de vista. Arrastrados los reformadores por la fuerza del sentimiento confundieron al parecer el objeto y sugeto en la regeneracion. Bajó el primer aspecto el hombre es enteramente pasivo; pero no lo es bajo el segundo. Esclavo del pecado y desterrado lejos del cielo, no puede en manera alguna llegar á la gracia si no confiesa que no encuentra en si mas que indigencia y miseria. Lleno de una profunda humildad debe abandonarse á la misericordia divina, reconociendo que no puede hacer mas que recibir, y que por consecuencia está puramente pasivo. Entonces y solo entonces entra en sus relaciones de dependencia con el cielo. Pero si quisiera ofrecer su obra á Dios por precio de la gracia, es decir, si quisiera hacerle su deudor, se igualaria á la divinidad, y se hallaria fuera de las relaciones de la criatura con el autor de los seres. Apoyándose pues únicamente en los méritos del Salvador, el hombre está pasivo, sin accion, y deja que Dios solo obre. Pero cuando recibe la operacion divina se hace activo y obra con Dios; y aun cuando reconoce libremente que es pasivo, y que no puede hacer mas que recibir, ejerce la mayor actividad de que sea capaz. Si pues los reformadores rechazaron toda accion de parte del pecador, es porque confundieron estas dos cosas. Segun la doctrina de la iglesia el hombre está pasivo en el sentido que no puede merecer la

gracia; pero es activo en cuanto debe recibir libremente la virtud divina y apropiársela por su cooperacion. Reconociéndose el fiel católico pasivo en el primer caso da gloria á Dios; y considerándose activo en el segundo da gracias á Dios de poder glorificarle (1).

(1) Los reformadores, y despues de ellos los teólogos protestantes, echan en cara á *la iglesia* el enseñar el mérito de congruidad. Tachan de pelagianismo á la doctrina, segun la cual es de esperar que Dios haya dado su gracia á los paganos que hicieron el mejor uso de sus facultades. Por de pronto el concilio de Trento no habla de este mérito. En cuanto á los escolásticos que eran de esta opinion, se apoyaban en el ejemplo del Centurion Cornelio (*Hist. de los Apóst.* x, 22, 23); y hubieran podido añadir que muchos platónicos han abrazado el cristianismo, mientras que en ninguna parte vemos que se haya convertido un epicureo. Desearíamos ver explicado este hecho por un luterano *ortodoxo*. Este luterano acusaria de herejía la mas bella parte de la historia eclesiástica de Neander, la parte en donde demuestra lo que las antiguas religiones y los sistemas de los filósofos tenian de favorable al Evangelio. En los principios protestantes es radicalmente imposible toda filosofía de la historia. Por otra parte una cosa es enseñar que Dios tenga en consideracion los esfuerzos del pagano, y otra que este merezca la gracia por sus esfuerzos.

Pero no es esto todo: si creemos á los mismos reformadores, ha enseñado la escuela que el hombre por sus propias fuerzas puede amar á Dios sobre todas las cosas. Por poco que se conozca la teología de la edad media, causa esto admiracion. Algunos profesores oscuros, sin crédito ni reputacion habrán podido sostener una doctrina semejante; pero escuchemos al célebre Pallavicini: «Si vitium aliquorum acussat, reminisci debuerat (Sarpi) in omnibus disciplinis, ac potissimum in nobilissimis, adeoque maxime arduis, tolerandos esse professorum plerosque vitiis laborantes: plurimis concedi, ut in illis ingenia exerceant, quo doctrina præstantia in paucis

§. XII.

Doctrina de los reformados sobre las relaciones de la gracia con la libertad. Predestinacion.

Hemos visto mas arriba que la doctrina reformada sobre el pecado original degrada horriblemente al alma humana, aunque no llegue hasta destruir la inteligencia y la voluntad. Esta doctrina ejerce aqui la mayor influencia. Por una consecuencia necesaria enseñan tambien los calvinistas que la gracia previene al pecador, y que produce todas las acciones moralmente buenas. Vemos pues que sobre este punto estan todas las iglesias en una perfecta uniformidad de creencia. Por otra parte como estos herejes tenian acerca del mal hereditario ideas mas sanas y menos exageradas, no se dejaron llevar del espíritu de sistema para rechazar toda cooperacion de parte del hombre (1); pero en esto

efflorescat..... Nulli datum reipublicæ est, ut in sua quisque arte præcellat: vel ipsa natura, quacumque solertia humana major, vitiosos partus, abortus, monstra præpedire non valet. Unicum superest remedium, ut videlicet eos artifices adhibeas, quos communis existimatio comprobat. Id usu venit scholasticæ theologiæ. Disciplinarum omnium præstantissima simulque difficillima ea est; ejus possessionem sibi multi arrogant, pauci obtinent: hos constanter admiratur hominum consensio: alii processu temporis, qua neglecti, qua ignoti jacent, qua etiam derisi.» (*Hist. Concil. Trident.*, l. VII, c. 14, p. 253.)

(1) Calvin. *Institut.*, l. II, c. 3, n. 6: «Sed erunt forte, qui concedent, á bono suopte ingenio aversam, sola Dei virtute converti (voluntatem): sic tamen ut præparata, suas deinde in agendo partes habeat (Aquí Calvino ataca particularmente á Pedro Lombard). Ego autem..... contendo, quod et pravam nostram voluntatem

no estan mas de acuerdo entre sí que con los católicos, porque chocan de frente con la enseñanza luterana.

Sin embargo de que el hombre pueda obrar con la gracia, no se sigue en los principios de Calvino que pueda recibir ó repeler la operacion divina: al contrario en donde Dios llama, preciso es que la puerta se abra necesariamente: el hombre que no entra en la senda, no ha sido tocado por la virtud celestial. Hemos pues llegado al dogma de la predestinacion.

Al lado de insignificantes ó absurdos sistemas se vieron en todas las épocas desarrollarse en la iglesia católica profundas teorías sobre la eleccion divina. Consiste esto en que la ciencia y el ingenio encuentran en esta materia un campo inmenso é inagotable, y que frecuentemente provoca sin descanso las investigaciones del filósofo. Sin embargo la iglesia ha reducido la cuestion á ciertos límites. Se puede representar á Dios relativamente al hombre de manera que este desaparezca;

corrigat Dominus, vel potius aboleat, et à seipso bonam submittat. Quatenus à gratia prævenitur, in eo ut pedise quam appelles, tibi permitto, sed quia reformata opus est Domini.» A pesar de estas palabras, tal podria ser la diferencia entre Calvino y los católicos. Segun el reformador restablece al punto la voluntad sin cooperacion alguna de parte del hombre (¿Cómo se hace eso? ¿Quién podrá comprehenderlo?). Pero en seguida la voluntad es activa para el reino de los cielos. Mas la iglesia enseña que la voluntad debe concurrir á su propia restauracion. Respecto de la contrariedad entre Calvino y Lutero consiste evidentemente en lo que, despues del último, jamás nada del hombre antiguo puede obrar para el cielo. — *Confess. Helvet.* I, c. IX, p. 21: «Duo observanda esse docemus: primum, regeneratos in boni electione et operatione, non tantum agere passive, sed active. Aguntur enim à Deo, ut agant ipsi, quod agant. Recte enim Augustinus adducit illud, quod Deus dicitur noster adjutor. Nequit autem adjuvari, nisi is, qui aliquid agit.»

asi como establecida semejante relacion del hombre al Criador, aniquilaria la idea de Dios como dispensador de la gracia. En el primer caso aparece Dios obrando arbitrariamente, y su voluntad no puede ser concebida por el hombre: en el segundo al contrario de tal modo aparece Dios dominado por el hombre, que deja de ser lo que es, el autor de todo bien. No hay pues determinacion necesitante, ejérzase del hombre á Dios, ó de Dios al hombre. Por una parte enseña tambien la iglesia que la gracia es puramente gratuita; y por otra que se ofrece á todos los hombres; y por tanto que la condenacion tiene su causa en la libre resistencia á recibir el auxilio del cielo (1).

Los símbolos luteranos, aunque no el fundador de la secta, enseñan tambien que el Salvador ha muerto por todos, que llama á sí á todos los pecadores, y que quiere sinceramente la salvacion de todos los hombres (2).

(1) *Concil. Trident.* sess. VI. c. II: «Hunc proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris, sed etiam pro totius mundi.» c. III. «Ille pro omnibus mortuus est.» Can. XVII: «Si quis justificationis gratiam non nisi predestinatis ad vitam contingere dixerit; reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum; anathema sit.» En su constitucion contra Jansenio, Inocencio X desecha la proposicion (n. V): *Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse* (Hard. Concil. tom. XI. fol. 143).

(2) *Solid. Declar.* XI. *de Æterna Dei prædestinatione.* §. 28. p. 765: «Sic igitur æternam electionem ad salutem utiliter considerare voluerimus, firmissime et constanter illud retinendum est, quod non tantum prædicatio pœnitentiæ, verum etiam promissio Evangelii revera sit universalis, hoc est quod ad omnes homines pertineat.» Siguen á continuacion muchos pasajes de la Escritura

No enseña esto la doctrina de Calvino. A la verdad previene al lector que, marchando prudentemente sobre el borde del abismo, no tenga la audacia de sondear los secretos de la Providencia, ni de tocar á la predestinacion: dice que el suscitar una sola cuestion sobre esta materia es arrostrar ya el mas peligroso de todos los escollos (1). Sin embargo encuentra un gran interés práctico en la eleccion absoluta. Hé aquí cómo habla de los dulces frutos (*suavissimus fructus*) que habia descubierto. Por de pronto no puede el fiel estar íntimamente convencido de esta verdad, que la salvacion tiene su orígen únicamente en la misericordia divina, si no sabe que todos no son destinados á la gloria, y que Dios da á uno lo que rehusa á otro. ¿Y quién no ve esto? La doctrina contraria, prosigue el reformador, arranca de raiz de los corazones la humildad (*ipsam humilitatis radicem evellit*), hace imposible todo reconocimiento hácia Dios, en fin siembra la inquietud en la conciencia del justo; porque de la idea de que entre él y el réprobo no hay otra diferencia que la de la fe, recibe los mas seguros consuelos (2).

§. 29. p. 766: «Et hanc vocationem Dei, quæ per verbum Evangelii nobis offertur, non existimemus simulatam et fucatam: sed certo statuamus, Deum nobis per eam vocationem voluntatem suam revelare: quod videlicet in iis, quod ad eum modum vocat, per verbum efficax esse vellit, ut illuminentur, convertantur et salventur.» §. 38. p. 769: «Quod autem verbum Dei contemnitur, non est in causa Dei vel præscientia vel prædestinatio, sed perversa hominis voluntas.»

(1) Calvin. *Institut.* l. III. c. 21. fol. 336.

(2) Calvin. loc. cit. c. 21. §. 2. fol. 336. c. 24. §. 17. fol. 390: «Nempe tutius piorum conscientiæ acquiescunt, dum intelligunt, nullam esse peccatorum differentiam, modo adsit fides.» Esto está dicho mas adelante en la obra siguiente de Calvino *de Æterna Dei prædest. Opusc.*,

Calvino ha dejado un ejemplo muy instructivo para los que juzgan de la verdad de una nueva doctrina por las ventajas prácticas que de ella reportan. Sus aberraciones lo manifiestan bastante: toda la tarea del teólogo consiste en investigar en la fe católica lo propio que contiene para alimentar la piedad; porque aquí la verdad del dogma asegura la verdad misma de los sentimientos religiosos por él inspirados. Asi define Calvino la predestinacion: «Llamamos *predestinacion*, dice, al »decreto eterno por el cual ha fijado Dios la suerte »de cada hombre en particular, porque todos no son »criados para el mismo fin: los unos son destinados á la »vida eterna, los otros á las penas del infierno. Asi »pues, segun que tal hombre ha sido elegido para una ú »otra de estas condiciones, decimos que ha sido pre»destinado á la vida ó á la muerte (1).» Las palabras siguientes explican aun la misma doctrina: «Pretende»mos que Dios por un decreto eterno ha determinado á »cuáles de sus criaturas haria bienaventuradas, y á »cuáles destinaria á la condenacion. Con respecto á los »elegidos, este decreto está fundado únicamente en la

p. 883: «Imprimis rogatos velim lectores..... non esse ut quibusdam falso videtur, argutam hanc vel spinosam speculationem, quæ absque fructu ingenia fatiget: sed disputationem solidam et ad pietatis usum maxime accommodatam: nempe, quæ et fidem probe ædificet, et nos ad humilitatem erudiat, et in admirationem extollat immensæ erga nos Dei bonitatis: et ad hanc celebrandam excitet &c.»

(1) Calvin. *Institut.* l. III. c. 21. n. 5. p. 337: «Prædestinationem vocamus æternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem prædestinatum dicimus.»

»misericordia divina: los reprobados al contrario son »excluidos de la vida por un juicio justo, pero incom»prensible (1).»

Apenas es creible á qué blasfemias se ve Calvino obligado á recurrir para poner su doctrina á cubierto de las objeciones. Como reconocia que la fe es un don del cielo, los católicos discurrian asi apoyados en la Escritura: Muchos han abrazado el Evangelio y creido en Jesucristo sin que no obstante hayan perseverado en el bien: no es pues cierto que Dios no conceda su gracia mas que á los elegidos. ¿Qué responde á esto Calvino? Insinuándose Dios, dice, en el corazon del reprobado, produce en él la apariencia de la fe para hacerle tanto mas inexcusable (2). Asi en vez de reco-

(1) Loc. cit. n. 7. p. 339: «Quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili, sed incomprehensibili judicio vitæ aditum præcludi.» Es preciso ver cómo trata Calvino á los teólogos que atacaron esta doctrina. Su obra *de Æterna Dei prædestinatione*, y su tratado *de libero arbitrio*, estan dirigidos contra Alberto Figio, sabio y profundo escritor. En la primera no va á herir todas las conveniencias; pero leemos en la segunda, p. 881: «Albertus Pighius Campensis, homo phrenetica plane audacia præditus..... Paulo post librum editum, moritur Pighius. Ergo ne cani mortuo insultarem, ad alias lucubrationes me converti..... In Pighio nunc et Georgio siculo, belluarum par non male comparatum &c.»

(2) Calvin. *Institut.* l. III. c. 2. n. 11. p. 194: «Etsi in fidem non illuminantur, nec Evangelii efficatiam vere sentiunt, nisi qui præordinati sunt ad salutem: experientia tamen ostendit reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem judicio quicquam ab electis differant. Quare nihil absurdi est, quod cœlestium donorum gustus ab Apostolo, et temporalis fides à Christo illis adscribitur: non quod vim spiritualis gratiæ solide percipiant, ac certum fidei lumen: sed quia Dominus, ut magis convictos et inexcusabiles reddat; se

notar en el Dispensador de los bienes la voluntad de salvar á todos los hombres, dice osadamente el reformador: *Dios engaña al reprobado, y le lanza en el error.*

Pero hé aquí una cosa no menos extraña. Una prueba invencible de la predestinacion es que Dios manifiesta su bondad en los elegidos, y su justicia en los reprobados, como si no hubiera entre estos dos atributos ninguna conexion, ninguna relacion necesaria. ¿No es pues Dios á la vez justo y misericordioso, y esto hácia todos los hombres? ¿Es pues como los jueces corrompidos de este mundo, solamente justo con los unos, y solo misericordioso con los otros? Ademas la idea de justicia en Dios lleva consigo la idea del pecado. El pecado pues no puede existir en el reprobado, puesto que no posee ninguna libertad, pues que está absolutamente excluido del reino de los cielos. En fin lo mismo debemos decir de la misericordia, porque su objeto es necesariamente el hombre pecador que se ha alejado de la ley libremente; pero no el que ha sido separado de ella por una fuerza extraña.

Merced á los grandes esfuerzos de Calvino y de sus discípulos, llegó por fin esta doctrina á pervertir en sentimiento cristiano de los pueblos. Es cierto que por espacio de largo tiempo la ciudad de Berna rechazó con indignacion dicha doctrina; pero despues los diputados de la Suiza reunidos en Zurich asintieron á ella plenamente. En seguida fue enseñada por la confesion de Francia (1) y la de Bélgica (2).

insinuat in eorum mentes, quatenus sine adoptionis spiritu gustari potest ejus bonitas.» p. 195: «Commune cum illis (filiis Dei) fidei principium habere videntur, sub integumento hypocriscos.»

(1) *Confess. Gallic.* c. XII. p. 115.

(2) *Confess. Belg.* c. XVI. p. 189: «Credimus, postea-

Sin embargo muchas iglesias, entre otras la de Inglaterra, han dulcificado mucho las opiniones de Calvino (1). En cuanto al catecismo palatino, guarda silencio sobre la materia de la predestinacion; y el símbolo de la Marcha la rechaza formalmente (2).

§. XIII.

Idea de la justificacion segun la doctrina católica.

El defecto de conocimientos sobre los usos y costumbres del mundo antiguo, y especialmente el estudio superficial de sus idiomas rodearon de espesas tinieblas el artículo de la justificacion; y esto es lo que aumentó aun la dificultad de entender en toda su extension la doctrina católica sobre esta materia.

Como el mundo invisible no se produce á la luz, si podemos osar decirlo, sino bajo la envoltura de un cuerpo material, para expresar las cosas interiores tenian los antiguos la costumbre de manifestar el símbolo quo les sirve de emblema.

quam tota Adam progenies sic in perditionem et exitium, primi hominis culpa, præcipitata fuit, Deum se talem demonstrasse, qualis est; nimirum misericordem et justum. Misericordem quidem, eos ab hac perditione liberando et servando, quos æterno et immutabili suo consilio, pro gratuita sua bonitate in Jesu Christo Domino nostro elegit et selegit, absque ullo operum eorum respectu: justum vero reliquos in lapsu et perditione, in quam sese præcipitaverunt, relinquendo.» Cf. Synod. Dordrac. Cap. I. art. VI. et seq. p. 303. et seq.

(1) *Confess. anglic.* art. XVII. p. 132.

(2) La Confess. Scot. art. VIII. p. 141. se expresa poco mas ó menos como los católicos. La declar. Thorun. Art. XVIII. p. 423, no se manifiesta sino con duda. Ved tambien Conf. March. art. XV. p. 383. La Confesion húngara evita con habilidad la cuestion.

Cuando pues en la antigua alianza se representa la justificacion bajo la forma de un acto judicial, y por consiguiente de una sentencia exterior, es caer en un error grosero el no ver tambien en esta figura la libertad interior del mal. Nada quizá demuestra mejor lo poco que conocieron los protestantes el genio de las lenguas antiguas, que el pasaje siguiente: «Para designar la obra entera de la justificacion, dice Gerhard, no emplea la Escritura mas que términos tomados de las formas judiciales: asi vemos el juicio en el salmo 145; á los jueces en san Juan 5, 27; el tribunal en la carta de san Pablo á los romanos 14, 10; al acusado en la misma carta 3, 19; al que se querella, en san Juan 5, 45; á los testigos en la carta citada de san Pablo 2, 15; los procedimientos en la carta del apóstol á los colosenses 2, 14; al abogado, en san Juan I. c. 2. I; la sentencia, en el salmo 32, 1 etc. (1).» Pero cuanto mas numerosas y multiplicadas estan semejantes expresiones, tanto mejor hubiera debido conocerse que al menos en parte deben ser tomadas en un sentido figurado.

Por otra parte sabemos que solo de tarde en tarde supo la ciencia teológica desarrollar sistemáticamente la verdadera doctrina, y asentarla sobre su base filológica (2). Pero aun entonces cuando no se podia clara-

(1) Gerhard. *Loc. theol.* ed. Cotta. tom. III. p. 6.

(2) Bossuet en su Exposicion de la doctrina de la iglesia católica, c. VI, se expresa así: «Como la Escritura nos explica el perdon de los pecados, ya diciendo que Dios los cubre, ya que los quita y los borra por la gracia del Espíritu Santo, que nos hace nuevas criaturas: creemos que es necesario reunir á la vez estas expresiones para formar la idea perfecta de la justificacion del pecador.» Consiste en no haber profundizado el genio de las lenguas orientales, el que los protestantes, y, debemos decirlo, los católicos han interpretado muchas veces de una manera extraña, ó al menos insuficiente, los pasajes

mente darse cuenta de su creencia, se conservó siempre el verdadero sentido de los antiguos. Enlazándose el orígen de la iglesia con el fin del mundo antiguo se ha

de la Escritura relativos á la justificacion. Belarmino va á suministrarnos la prueba de lo que decimos. Calvin. *Instit.* l. III. c. 11. cita el c. IV. v. 7 y 8, en donde san Pablo refiere las palabras del salmo 31: *Bienaventurados aquellos á quienes les son perdonadas las iniquidades, y cuyos pecados son cubiertos. Feliz el hombre á quien el Señor no imputó el pecado.* El reformador hace arriba este raciocinio: En estos pasajes da la Escritura una definicion completa de la justificacion; porque de otro modo no diria: *Bienaventurados aquellos á quienes..... feliz el hombre* etc. No habla pues la Escritura mas que de *cubrir*, de la *no imputacion* del pecado; justificar pues, es no imputar el pecado, es cubrirlo á los ojos de Dios. A esto responde Belarmino l. II. c. 9. *de justificatione*, que está escrito en el salmo 118: *Felices los hombres sin mancha en el camino que andan en la ley de Dios*; y en san Mateo, c. V: *Bienaventurados los pobres de espíritu* (*)...., *los mansos.....*; *los que lloran.....*; *los que han hambre y sed de justicia.....*; *los misericordiosos.....*; *los limpios de corazon.....*; *los pacíficos* etc. Sobre estas palabras hace nuestro autor la retorsion siguiente: Aquí la Escritura da una definicion completa de la justificacion. No habla pues solamente de *cubrir*, y de la *no imputacion*; luego etc. Entrando en el fondo de la dificultad, añade Belarmino: «Potest igitur ad omnes ejusmodi quæstiones responderi, non poni in his locis integram definitionem justificationis, aut beatitudinis; sed explicari solum aliquid, quod pertinet ad justificationem, aut beatitudinem acquirendam.» Esta respuesta resuelve sin duda perfectamente la objecion de Calvino, pero no llena todas las condiciones impuestas por la ciencia.

(*) *Pauperes spiritu* (del griego πτωχοί, mendigo), es decir, los que voluntariamente sufren la pobreza, y aun los que poseyendo una módica fortuna, no desean mayores riquezas. (*E. T. F.*)

transmitido de edad en edad, y de una manera viva la inteligencia de sus idiomas. Ademas, si segun san Agustin el antiguo Testamento no es mas que el nuevo cubierto de un velo, como este último no es á su vez mas que el antiguo descubierto, la iglesia ha debido comprender aun mejor que la sinagoga los libros sagrados de los judíos. En la materia que nos ocupa, asi como en todas las ideas religiosas comunes á los dos testamentos, da la iglesia al antiguo una forma mas análoga aun á su contenido; de suerte que la inteligencia libre de toda traba, tiene una vista mas clara y penetrante.

Segun el concilio de Trento, la justificacion es el tránsito del estado del pecado al de la gracia, es decir, por una parte la destruccion de la afinidad con Adam pecador; y por otra la asociacion con Jesucristo, el justo y santo por excelencia (1). Asi, considerada la justificacion negativamente, es el perdon de los pecados; y tomada en un sentido positivo es la santificacion. Inherente al cristiano, le renueva interiormente y le hace justo delante de Dios: le restablece al estado primitivo (2). La virtud justificante da al mismo tiempo al hombre la fe, la esperanza y la caridad; nos une á Jesucristo, y nos hace miembros de su cuerpo (3). En otros términos la

(1) *Concil. Trid.* sess. VI. c. V: «Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum, salvatorem nostrum.»

(2) Loc. cit. c. VII: «Quæ (justificatio) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum; unde homo ex injusto fit justus etc.»

(3) *Concil. Trid.* sess. VI. c. VII: «Quamquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis domini nostri Jesu Christi communicantur: id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito

justificacion es á la vez la santificacion y el perdon de los pecados, porque las dos cosas son inseparables. Derramando el amor de Dios sobre el corazon del justo, purifica su alma, regenera y santifica su voluntad; de suerte que encuentra una delectacion siempre nueva en la ley del Señor. En una palabra, por la justificacion todo nuestro ser se hace agradable á Dios; porque no solamente somos reputados sino hechos justos por la gracia (1).

per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhæret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit per Jesum Christum, cui inseritur, per fidem, spem et charitatem. Nam fides nisi ad eam spes accedat et charitas neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.»

(1) Para comprender mejor la idea de la justificacion, oigamos aun algunas definiciones Thom. Aq. Prima secund. Q. CXIII. art. I. et art. VI. «Justificatio importat transmutationem de statu injustitiæ ad statum justitiæ predictæ.» El mismo doctor habia definido la justicia «rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ subduntur supremæ sc. rationi.» Belarm. de *Justificatione*, l. II. c. VI: «Justificatio sine dubio motus quidam est de peccato ad justitiam, et nomen accipit à termino, ad quem ducit, ut omnes alii similes motus, illuminatio calefactio et cæteri: non igitur potest intelligi vera justificatio, nisi aliqua præter remissionem peccati justitiæ acquiratur. Quemadmodum noc vera erit illuminatio, nec vera calefactio si tenebris fugatis, vel frigore depulso, nulla lux, nullusque calor in subjesto corpore subsequatur.» San Agustin dice, *de Spirit. et lit.* c. 17: «Ibi (entre los judíos) lex extrinsecus posita est, qua injusti terrerentur, hic (en el cristianismo) intrinsecus data est, qua justificarentur.» Sobre estas palabras, Belarmino hace esta advertencia: «Quo loco dicit (Augustinus), hominem justificari per legem scriptam in

Generalmente hablando, no puede ser obra de un momento el tránsito de la vida de la carne á la del espíritu. Sin duda que el acto mismo de la justificacion es simultáneo (1); pero es necesario que sea precedido de varios movimientos que se suceden unos á otros. Luego que la inteligencia cree con una certeza plena las verdades evangélicas, el alma del pecador profundamente quebrantada, es movida por el temor y por la esperanza, por el dolor y por el amor, y queda incierta la victoria hasta el tiempo feliz en que por un impulso superior se reunen todas las fuerzas del hombre para dar un combate decisivo. Entonces se comunica el espíritu divino con todos sus dones, y cumple nuestra alianza con Jesucristo. Así para llegar á ser hijo de Dios es necesario que el hombre se prepare por grados á recibir la gracia justificante.

¿Quién no ve segun esto cuán absurda es la objecion de los protestantes que dicen, que los actos que preceden á la justificacion dan á todo el sistema católico una tendencia al pelagianismo (2)? Los movimientos y santas

cordibus, quæ ut ipse ibidem explicat, nihil est aliud nisi charitas Dei diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.» Continúa Belarmino, l. II. c. VII: «Itaque per justitiam; qua justificamur, intelligitur fides et charitas, quæ est ipsa facultas bene operandi.» Pallavicini dice, l. VIII. c. 4. p. 259: «Consenserunt omnes (en el concilio de Trento) de nominis significatione, justificationem se, esse transitum à statu inimici ad statum amici, filiique Dei adoptive.»

(1) Bell. de Just. l. I. c. 13: «Quos enim diligit (Deus), *primum* vocat ad fidem, *tunc* spem ad timorem et dilectionem inchoatam inspirat, *postremo* justificat, et perfectam charitatem infundit.»

(2) Chemnit. *Exam. conc. trid.* p. I. p. 281 y siguiente. Ger. *Loc. theolog.* l. VII. p. 221 y siguiente (loc. XVII. c. 3. sect. V.)

disposiciones precursoras de la gran obra de la justificacion, todo esto se imaginan que, segun nosotros, merece la gracia santificante. Sin embargo no es asi. Toda la obra de la regeneracion no forma sino un todo orgánico; por manera que el tercero y cuarto paso no pueden tener lugar antes que se hayan dado el primero y segundo. Asi que como la fuerza de ejecutar el primer acto es ya una emanacion de la gracia, debiendo decirse lo mismo de todos los demas; y como en consecuencia todos los movimientos que concurren á la regeneracion tienen su orígen en la misericordia divina, ¿qué razon hay para que lo que es verdad respecto de las partes, no lo sea respecto del todo? Indudablemente, puesto que el alma humana debe encontrar en sí misma el móvil definitivo de sus acciones, seria imposible asi el primero como el segundo y tercer acto sin la actividad del hombre, es decir, sin la actividad del hombre no podria Dios producir en él ni fé, ni temor, ni amor, ni esperanza, ni por consiguiente la justificacion, á la cual contribuyen todos estos actos de la inteligencia. Pero si tal es la creencia del católico, no cree por esto que las gracias secundarias sean la consecuencia necesaria de su cooperacion á las primeras gracias.

Sin embargo para completar la idea católica de la justificacion hagamos aun dos observaciones importantes. Por de pronto la iglesia no pone en duda que el justo queda sujeto á la concupiscencia; pero enseña que esta propension al mal no es pecado en sí misma; y que si en la Escritura se la da este nombre, es por una parte, porque es consecuencia del pecado, y por otra, porque conduce realmente al pecado cuando la voluntad presta su consentimiento. Escuchemos al concilio de Trento: «Dios no aborrece ya nada en aque»llos que son regenerados; porque no hay condenacion »para aquellos que verdaderamente estan sepultados

»por el bautismo en la muerte con Jesucristo; que no »caminan segun la carne, sino que despojados del hom»bre viejo se han revestido del nuevo criado segun »Dios; que se han hecho inocentes, puros, sin mancha »y agradables á Dios; en fin que herederos de Dios y »coherederos de Jesucristo, nada se les opone á su en»trada en el cielo. El santo concilio confiesa y reconoce »no obstante que la concupiscencia ó la propension al »mal queda en las personas bautizadas; pero no siendo »esta inclinacion sino para el combate, no puede dañar á »los que no consienten, y que resisten valerosamente por »la gracia de Jesucristo: al contrario, el que com»batiere bien será coronado (1).»

Puesto que el pecado dimana, en último análisis, del mal uso de la libertad, no puede ver la iglesia ninguna mancha en el hombre despues de su regeneracion. En efecto es restaurado en lo íntimo de su ser: su espíritu alejado de la criatura se vuelve hácia Dios, y su voluntad desea las cosas celestiales. Por el mal hereditario así como por la habitud del pecado se forma en las facultades inferiores, y hasta en esta porcion de todo, una especie de instinto que nos encorva hácia la tierra; y hé aquí por qué la voluntad curada no tiene bajo su dominio todos los movimientos del cuerpo y del alma. Pero como estos apetitos desordenados son extraños en horror á la voluntad; como en el hijo de Dios combaten contínuamente los sentidos y la razon, la falsa direccion que la carne quiere imprimir en la voluntad; pero á quien esta domina, no puede mancharla, ni por consiguiente constituir una falta, un pecado. Si pues la voluntad no entra en los deseos de la carne, no hay consentimiento, ni por lo tanto pecado (2).

(1) Loc. cit. sess. v, decret. de peccat. originali.

(2) Bellarmin. *de amiss. grat. et statu peccati*, l. v. c. 5. tom. IV. p. 278: «Tota controversia est, utrum

Asi la concupiscencia ha perdido su veneno en el hombre regenerado; porque del hombre interior pasó al hombre exterior, en donde queda como consecuencia y castigo del pecado. Por lo mismo que la concupiscencia arrastra al hombre incesantemente hácia las cosas terrenas, puede llegar á serle una ocasion de gloria ó de recaida: de gloria, puesto que le pone en el caso de recoger constantemente nuevas palmas; y de recaida, porque puede sorprender al fiel y entrar de nuevo en su corazon.

Si embargo esta lucha del hombre consigo mismo, esta guerra de muerte de los sentidos contra la razon va debilitándose mas y mas, porque la práctica del bien acerca poco á poco á las dos potencias: la primera aprende sucesivamente á obedecer á la recta voluntad, á la manera que en el estado del pecado estaba la carne dócil á todas las sugestiones del espíritu. Con todo eso el cristiano suspira sin cesar por el primer momento que debe despojarle de este cuerpo mortal, á fin de libertarse del combate y del temor que inspira el mismo combate.

Por otra parte, y esta es la segunda observacion que debemos ofrecer al lector, el justo no puede evitar todos los pecados veniales, al contrario falta en muchas

corruptio naturæ ac præsertim concupiscentia per se et ex natura sua, qualis etiam in baptizatis et justificatis est, sit proprie peccatum originis. Id enim adversarii contendunt, catholici autem negant; quippe qui *sanata voluntate* per gratiam justificantem docent reliquos morbos non solum non constituere homines reos, sed neque posse constituere, cum non habeant veram peccati rationem. Addit Thomas Aq. in sola aversione mentis à Deo consistere proprie et formaliter peccatum originis, in rebellione autem partis inferioris, qui fuit effectus rebellionis mentis à Deo, non consistere peccatum, nisi materialiter.»

cosas; con razon pues pide todos los dias en la oracion dominical el perdon de sus pecados. No obstante como estas faltas tienen su orígen mas bien en la debilidad humana que en un resto de perversidad, como al cometerlas el fiel no se separa de Dios, único objeto de sus afecciones, esta clase de faltas no rompen las relaciones del justo con Jesucristo. Asi, para hablar con Bossuet, la justificacion es verdadera, aunque no sea perfecta: nuestra fragilidad pues reclama una vigilancia contínua sobre nosotros mismos: quiere que imploremos sin cesar el aumento de nuestra justicia (1).

§. XIV.

Doctrina protestante sobre la justificacion.

Justificar, dice el libro de la Concordia, *es declarar á alguno justo, absolverle del pecado y de las penas eternas del pecado, á causa de la justicia de Jesucristo que Dios imputa à la fé* (2). Por consiguiente, continúa este símbolo, *nuestra justicia está fuera de nosotros* (3) Tal es tambien la doctrina de Calvino (4). Asi

(1) *Concil. Trident.* sess. VI. c. 11.

(2) *Solid. Declar.* III. de fide justif. §. 11. p. 655: «Vocabulum justificationis in hoc negotio significat, justum pronuntiare, à peccatis et æternis peccatorum suppliciis absolvere propter justitiam Christi, quæ à Deo fidei imputatur.»

(3) Loc. cit. §. 48. p. 664: «Cum igitur in ecclesiis nostris apud theologos Augustanæ confessionis extra controversiam positum sit, totam justitiam nostram extra nos esse..... quærendam, eamque in solo Domino nostro Jesu Christo consistere etc.»

(4) Calvin. *Instit.* l. III. c. 11. §. 2. fol. 260: «Ita nos justificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos Deus in receptos pro justis habet. Eam in

la justificacion es, en el sentido protestante, un juicio por el cual libra Dios al hombre de las penas del pecado; pero no del mismo pecado, mientras que esta palabra, segun los católicos, comprende á la vez la libertad interior del mal y de las penas debidas al pecado.

Hé aquí pues la gran controversia entre ambas confesiones. En la doctrina de la iglesia la justicia del Salvador es recibida por el hombre, y le penetra hasta lo íntimo de su alma: en el sistema protestante permanece la justicia en Jesucristo, y no se transmite al hombre sino bajo una relacion exterior. Por consiguiente no hace mas que cubrir su injusticia, oculta no solamente los pecados pasados, sino tambien los existentes, porque la voluntad no es curada por la justificacion. En una palabra los católicos dicen: El Dios salvador se imprime en el fiel, y este viene á ser una viva copia del original; pero los protestantes replican: El Redentor cubre al hombre con su sombra, y oculta su injusticia á los ojos de Dios. De aquí la observacion del libro de la Concordia que el fiel es reputado justo á causa de la obediencia de Jesucristo, aunque realmente por la corrupcion de su naturaleza sea pecador y continúe siéndolo hasta la muerte (1). De aquí tambien estas palabras de Melanchthon: La conciencia dice al fiel que nada está menos bajo su poder que su corazon (2), porque todos nuestros deseos son impuros. ¿No buscan

peccatorum remissione ac justitiæ Christi imputatione positam esse dicimus.» §. 3: «Ut pro justis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus.»

(1) *Solid. Declar.* III. de fid. justif. §. 15. p. 657: «Per fidem, propter obedientiam Christi justi pronuntiantur et reputantur, etiamsi ratione corruptæ naturæ suæ adhuc sint, maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt.»

(2) Melancht. *Loc. theolog.* p. 18: «Christianus agnoscet, nihil minus in potestate sua esse, quam cor

los mismos santos sus propias ventajas? ¿No aman la vida, la gloria, el descanso y las riquezas (1)? Lutero nos habla igualmente de la codicia, de la avaricia y de la cólera del hombre santificado; y concluye esta enumeracion con un grueso *et cætera* (2). En fin viene Calvino, quien nos da á conocer tambien á semejantes santos (3). ¡Santos admirables por cierto, que buscan sus ventajas y no la gloria de Jesucristo! ¡Extraña asociacion de ideas que une la santidad á la avaricia, á la codicia y á la deshonestidad! En nuestra sencillez de católicos creemos que el objeto debe poseer las cualidades enunciadas por el atributo; pero nos dicen los reformadores que tal hombre es justo á causa de la justicia de Jesucristo; y que al mismo tiempo es colérico, avaro é impúdico, porque dicha justicia le es puramen-

suum, etc.» Melanchthon usa de la palabra *cor* por la de *voluntas*; porque á su parecer el hombre no tiene propiamente voluntad alguna, no tiene sino inclinaciones y apetitos.

(1) Loc. cit. p. 138: «Annon sua quærunt sancti? Annon in sanctis amor est vitæ, gloriæ, securitatis, tranquillitatis, rerum?» Asi nuestro doctor coloca en la misma línea *amor gloriæ* et *amor securitatis*, *tranquillitatis*; como si no hubiese diferencia alguna entre estas dos cosas. Mas abajo designa todavía el amor de la gloria bajo el nombre mas enérgico de κενοδοξία: añade que los parisienses (los doctores de Sorbona como representando la teología católica) no tienen consideracion alguna *ad affectus internos*, que no consideran mas que los actos exteriores; mas él ha respondido delante de Dios de esta asercion ó aserto.

(2) Auslegung des Briefes an die Gal. (Comentario sobre la epístola á los de Galacia) Witenb. 1556. I. parte, p. 202. b.

(3) Calvin. *Institut.* l. III. c. 3. §. 10. fol. 213. Sin embargo se espresa con mucha mas moderacion.

te exterior, y no penetra bastante para curar su corazon.

Sin embargo seriamos injustos hácia los luteranos si no añadiesemos que, segun su doctrina, el hombre justificado debe convertirse, marchar en el camino de la justicia y llegar á la santificacion. El fiel, á quien su conciencia da testimonio de estarle perdonados sus pecados, debe, por un sentimiento de gratitud, cumplir cada vez con mayor fidelidad la ley divina. Calvino reconoce aun (tanto se acerca á las veces al dogma católico) que no pudiendo dividirse Jesucristo, su union con el hombre produce al mismo tiempo la justificacion y la santificacion. Asi el fiel reconciliado con el cielo es admitido en el número de los hijos de Dios, y trasformado en imágen suya (1).

No obstante, por consoladora que sea esta doctrina, queda siempre una enorme diferencia entre los católicos y los novadores. En efecto, el requisito esencial segun los protestantes es que el hombre esté unido exteriormente á Jesucristo; de modo que habiendo llegado el cristiano á este grado de vida espiritual, puede descansar tranquilo y detenerse en la senda de la justicia; ademas debe estar seguro de su salvacion eterna, puesto que los reformadores, perdonándole sus pecados, le abren al mismo tiempo la puerta del cielo (2). Mas no

(1) Calvin. *Institut.* l. III. c. 11. §. 6. Comp. Calvin. *Antidot.* in Concil. Trid. opusc. p. 702: «Neque tamen interea negandum est, quin perpetuo conjunctæ sint ac cohæreant duæ istæ res, sanctificatio, et justificatio.»

(1) *Solid. Declar.* III. de fid. justif. §. 45. p. 663: «Sed et hic error rejiciendus est, cum docetur; hominem alio modo, seu per aliquid aliud salvari, quam per id, quo coram Deo justificatur: qua ratione (juxta quorundam opinionem) per solam quidem fidem coram Deo justificetur; sed tamen ita, ut absque operibus, salutem æter-

es asi en los principios católicos; porque los pecados no son perdonados al hombre, decimos, sino luego que el mismo los detesta; la santificacion acompaña siempre á la justificacion. Aun á los ojos de Calvino, la esperanza de la felicidad de los elegidos descansa únicamente en el perdon de los pecados; y se ve que, en la vida interior, la justicia y santidad estan íntimamente enlazadas la una á la otra, y las separa sin embargo en la exposicion. Dice que es la absolucion de los pecados, pero no la virtud santificante, la que hace al hombre agradable á Dios (1); de donde se seguiria que el mas mínimo principio de conversion merece el cielo.

Parémonos un momento, y consideremos con qué complacencia da la mano la doctrina del pecado original á la de la justificacion; ó mas bien veamos cómo estas dos doctrinas se contradicen mutuamente. ¡Cosa extraña! El pecado primitivo ha degradado al hombre hasta en el fondo de su ser: de consiguiente la justificacion apenas debe tocarle. Que si no se hubiese hecho al mal hereditario tan destructivo en sus efectos, como para apreciar por esta medida la fuerza del Evan-

nam consequi impossibile sit.» Asi con la justificacion se nos concede la felicidad del cielo sin las obras.

(1) Calvin. *Institut.* l. III. c. 11. §. 15. Aquí combate Calvino al punto á Pedro Lombard, cuya doctrina la refiere asi: «Primum, inquit, mors Christi nos justificat, dum per eum excitatur charitas in cordibus nostris, qua justi efficimur: deinde quod per eamdem extinctum est peccatum.....» Sigue y se vuelve contra S. Agustin: «Ac ne Augustini quidem sententia..... recipienda est. Tametsi enim egregie hominem omni justitiæ laude spoliat....., gratiam tamen ad justificationem refert, qua in vitæ novitatem per spiritum regeneramur.» En seguida dice: «Scriptura autem, cum de fidei justiciæ loquitur, longe alio nos ducit.» §. 21. Concluye finalmente: «Ut talis justitia uno verbo appelari queat peccatorum remissio.»

gelio; si se le hubiese dicho: *Mira, el pecado ha llevado sus destrozos á todas las potencias del hombre; la virtud reparadora, penetrando mucho mas aun, va á agotar la fuente del mal hasta en los mas recónditos abismos del alma*; si tal era la enseñanza de los reformadores, decimos, al menos estas aberraciones serian puramente especulativas. Pero se nos dice: «Los efectos del pecado son tan terribles que subsiste todavía en el hombre despues de su regeneracion: el pecado ha hecho en el alma una herida tan profunda, que jamás puede ser curada de raiz.» Asi pues injusticia en el viejo Adam, dentro de nosotros; justicia en el nuevo Adam, esto es, en Jesucristo, fuera de nosotros.

Aquí todavía el mal fundamental se manifiesta á nosotros como algo esencial. En efecto, mientras que, segun los católicos, la concupiscencia no es mala hasta tanto que hay en ella consentimiento, los protestantes comprenden que los deseos de la carne son pecados aun cuando sean desechados por la voluntad. ¡Mas examínese de cerca esta doctrina, y dígase, con la mano en la conciencia, que si no hace del mal alguna cosa sustancial; si no lo conceptua como existente independientemente y fuera de la voluntad! ¿Qué dan á entender pues estas palabras, que queda algo malo en el hombre; que este algo es todavía malo, aun cuando la voluntad resiste y triunfa de los movimientos de la carne? Seguramente por estos principios la razon del pecado no se halla en la voluntad, puesto que por una parte la voluntad es recta, y que por otra existe algo malo en el hombre. El libro de la Concordia acaba de confirmarnos de nuevo en esta opinion: dice que no estaremos libres del mal, sino hasta el momento en que hayamos dejado este cuerpo mortal (1). Mas, ¿qué

(1) *Solid. Declar.* III. de fid. justif. §. 7. p. 686: «Deum hoc mortale corpusculum circumferunt, vetus

otra cosa es esto, sino concebir el pecado como existente por sí mismo?

¿Mas cómo Lutero ha visto en el mal moral una esencia mala? ¿No se podria comprender mejor su doctrina que él mismo la comprendió? Advertimos dos aserciones extrañas en la enseñanza de los reformadores. Al instante dicen: Dios se oculta á sí mismo las faltas del fiel: Dios mira como justo al hombre lleno de pecados. Mas, ¿se concibe que Dios pueda ocultarse nada á sí mismo, que el hombre injusto aparezca justo á sus ojos? Si pues queremos sostener la infalibilidad de la ciencia divina, estamos obligados á decir que lo que es malo segun nuestras débiles luces, no lo es al juicio de Dios; que la falta es la condicion necesaria del hombre como ser finito. ¿Y en qué otra base, le preguntamos, podria descansar la seguridad que ofrece al protestante la fe en una justificacion puramente exterior?

Todo el negocio de la regeneracion, dicen aun, es obra de Dios solo (1). Pero si eso es asi, ¿por qué Dios que es exclusivamente activo no penetra á todo el hombre?. ¿Por qué no destruye el pecado hasta en sus raices? ¿Por qué pues obrando libremente no despliega su omnipotencia en todo su esplendor? ¿Sin duda, puesto que el fiel es puramente pasivo, podria ser trasformado en todo su ser? Y si esto no sucede asi, ¿cuál es la razon? Evidentemente es la que se ha dado

Adam in ipsa natura, omnibus illius interioribus et exterioribus viribus inhæret.»

(1) *Solid. Declar.* II. de liber. arbitr. §. 44. p. 645: «Tantum boni et tamdiu bonum operatur, quantum et quamdiu à spiritu Dei impellitur.» No es tal la enseñanza de los católicos; porque ellos creen que el Espíritu Santo conduce al hombre á adelante, pero que el hombre no se deja siempre llevar del impulso divino, y que queda atrás por su propia culpa.

siempre: esto es, que la constitucion primera del hombre envuelve el pecado; que nada es malo á los ojos de Dios. Calvino responde que si Dios no cura al fiel de raiz, es para poderle llamar á todo momento á su tribunal (1); razonamiento frívolo que no permite el mas mínimo exámen. ¿Y cómo no ha recurrido cuanto antes á la necesidad, defendida tan frecuentemente por él? Por el pecado, herencia necesaria de la naturaleza humana: hé ahí el único fundamento ó base de todo el sistema: hé ahí la única razon que puede tranquilizar al cristiano que continúa sus prevaricaciones.

Los reformadores, nos complacemos en reconocerlo, no descubrieron este principio fundamental; pero no es menos verdad que no se puede concebir de otro modo su doctrina sobre el mal hereditario, cuando se la considera en sus relaciones con la de la justificacion. Por consiguiente, Lutero no se expresa con exactitud cuando dice que el pecado constituye la esencia del hombre: hubiera debido decir solamente que el pecado se une necesariamente á la naturaleza humana. Asi es como Lutero y Calvino se vengaron sobre el libre arbitrio; y, á pesar de todos sus discursos sobre la magnitud del pecado, pronto se le consideró como no existente en realidad; consecuencia necesaria de su teoría sobre las relaciones del hombre con Dios. Aquí vuelve á presentarse la doctrina de los reformadores sobre el orígen del mal; y aunque los luteranos hayan rechazado esta doctrina, no se advierte menos en

(2) Calvin. *Institut.* l. III. c. 11. §. 11. fol. 169: «Nam hoc secundum (reformationem in vitæ novitatem) sic inchoat Deus in electis suis, totoque vitæ curriculo paulatim, et interdum lente in eo progreditur, ut semper obnoxii sint ad ejus tribunal mortis judicio.» Aquí el reformador hace depender solamente de Dios el progreso en la virtud; y si el hombre se detiene en el camino, la culpa, dice, de eso recae en el dispensador de la gracia.

ella la influencia en todo su sistema. Ya lo hemos dicho mucho antes, esto es enteramente distinto segun los principios católicos; porque, viendo en el libre arbitrio la razon del pecado, la iglesia podia, aun debia enseñar que, por la justificacion, el hombre está interiormente libre del mal.

De la fé justificante.

§ XV.

Doctrina católica.

En la sucesion de las edades la doctrina de la fe justificante participó de la misma condicion que todos los dogmas fundamentales del cristianismo. Vivificando las inteligencias, la fe habia creado por espacio de quince siglos especulaciones sublimes sobre la misma fe; pero los sentimientos que ella inspiró, mucho mas profundos todavía, ¿quién podrá describirlos? Con todo eso, como este artículo no habia sido terminantemente definido, la ciencia no habia podido en esta época formarse una teoría completa en cuanto á la fe: asi antes de Arrio y Pelagio el dogma de la gracia, como ni el de la divinidad de Cristo, no habia sido expuesto con toda su claridad. Y asi como en los escritos anteriores al concilio de Nicea, hallamos sobre estas cuestiones muchas cosas obscuras y contradictorias; asi tambien sucede relativamente á los teólogos que han escrito sobre la fé antes del concilio de Trento. Fue pues para los padres de este concilio una tarea de las mas penosas y delicadas definir la verdadera doctrina y purgarla de todo error (1). Por otra parte Arrio y Pe-

(1) Pallavic. *Histor. Concil. Trident.* l. VIII. c. 4.

lagio, hombres ademas muy superiores á Lutero, no fueron los creadores de las novedades erigidas por ellos; solamente redujeron á un cuerpo de doctrina ciertas opiniones ya conocidas en su tiempo. Mas esto se aplica todavía al padre de la reforma; porque, asi como él mismo nos lo enseña, no fue mas que el defensor de innovaciones introducidas por algunos teólogos. Los dos concilios de que hemos hablado, por el contrario, discernieron las tradiciones de todos los tiempos, de todos los lugares, y los proclamaron dogma de fe.

Algunos de los padres reunidos en Trento se dedicaron especialmente á resolver esta cuestion: *¿Cuál es la diferencia establecida por S. Pablo entre la fe que justifica, y las obras que no justifican?* Mas hé ahí la interpretacion del obispo de *Agata*: «El apostol no rehusa la virtud santificante, sino á las obras que preceden á la fe, que no la tienen por principio vivificante (1).» En consecuencia, añadió Cornelio Musso, las obras puramente exteriores no son meritorias; Abraham, por ejemplo, no obtuvo la amistad de Dios porque condujo á su hijo á la montaña, sino porque estaba lleno de fe, de esperanza y de caridad (2). Asi se reconoció con razon que S. Pablo no comprende las obras del fiel justificado cuando por oposicion á la fe quita á los actos del hombre la virtud de hacerle agradable á Dios. En otros términos, el autor sagrado opone, segun estos teólogos, la ley ceremonial de los judíos al remedio ofrecido en Jesucristo, y no atribuye mas que á la fe en este remedio la virtud de justificar.

Estos comentarios no obstante no se anuncian sino

n. 18. p. 202: «Ingens omnes incesserat cura explicandi effatum apostoli, hominem justificari per fidem.»

(1) Pallavic. loc. cit. n. 13. p. 261.

(2) Pallavic. loc cit. n. 14. p. 261.

de una manera negativa; los que siguen, por el contrario, dan una definicion positiva de la fe justificante. *La fe en el Salvador justifica*; eso quiere decir, segun otro padre, que la fe es el fundamento, la raiz de todos los actos que obtienen el favor del cielo; de suerte que la justificacion no procede inmediatamente de la fe, sino de las obras que ella produce. A esto Claudio Le-Jay añade, con no menos exactitud que precision: «La fe nos procura la gracia, no de ser agradables á Dios, sino de poder serlo.» «En efecto, prosigue Bertanus, S. Pablo no dice: *El hombre es justificado por la fe, sino por medio de la fe*; porque esta virtud no es la justicia; es únicamente la facultad de conseguirla. (Juan 1. 12) (1).» Dejemos hablar todavía á Bernardo de Diaz: «El hombre se dice justificado por la fe, porque ella nos levanta de nuestra debilidad natural, é imprimiendo en nosotros ciertos movimientos superiores á la naturaleza, hace que seamos mirados por Dios como entrados ya en el camino de la justicia (2).»

Aunque concebidos en distintos términos, todos estos comentarios expresan la misma doctrina, y el concilio los confirma por estas palabras: «La fé es el principio de la salvacion del hombre, el fundamento y la raiz de la justificacion: sin ella es imposible agradar á Dios, ni llegar á la asociacion de sus hijos (3).»

(1) Pallavic. loc. cit. n. 3. p. 260.

(2) Loc. cit. n. 16. p. 262: «Ideo dici hominem per fidem justificari, quod hæc ex humilitate nativa nos attollit, motusque quosdam super conditionem naturæ nobis imprimit, efficitque ut à Deo respiciamur ceu iter justitiæ jam ingressi.»

(3) Concil. Trid. sess. VI. c. VIII: «*Quomodo intelligitur, impium per fidem, et gratis justificari.* Cum vero Apostolus dicit, justificari hominem per fidem, et gratis; ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus ecclesiæ catholicæ consensus tenuit, et expressit; ut sci-

Este pasaje, sin embargo, no contiene una definicion propiamente dicha; oigamos al catecismo romano: *La fé es un firme asentimiento por el cual el entendimiento cree con una plena y entera certeza en la revelacion de los misterios de Dios* (1). Asi la fe es la alianza del hombre con su autor, alianza que se efectua por medio de la inteligencia, y que despierta mas ó menos los sentimientos del corazon; en una palabra, la fe es la luz divina, la iluminacion superior, en la cual confesamos los decretos supremos; ella comprende las relaciones de Dios con el hombre y de este con Dios.

Mas como la justificacion, en sentido católico, es la renovacion completa del hombre, necesariamente la iglesia debia enseñar que la fe sola no justifica ante Dios; que ella es por el contrario la condicion primera, indispensable para ser justo; la raiz sobre la cual está injerta la justicia del hombre; el suelo en donde se fecundiza la asociacion de los hijos de Dios. Pero luego que la fe pasa de la inteligencia á la voluntad; luego que penetrando y vivificando los sentimientos del corazon produce al hombre nuevo criado segun Dios; cuando, para

licet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis: sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire: gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus: alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia non est gratia.»

(1) Catech. Trident. p. 17: «Igitur credendi vox hoc loco putare, existimare, opinari, non significat, sed ut docent sacræ litteræ, certissimæ assensionis vim habet, quam mens Deo sua mysteria aperienti firme constanterque assentitur..... Deus enim, qui dixit, de tenebris lumen splendescere, ipse illusit in cordibus nostris, ut non sit nobis opertum Evangelium, sicut iis qui pereunt.»

hablar con *Seripando*, la caridad se enciende en el foco de la fe como la chispa sale de la piedra (1), entonces y solo entonces la justificacion es completa.

En efecto, segun los escolásticos, es una especie de fe que por sí sola posee la virtud de justificar. Designada bajo el nombre de *fides formata*, esta fe tiene la caridad por forma, por principio vivificante; de donde se llama tambien *fides charitate formata, animata, fides viva, vivida*. Esta es la fe superior que nos pone en comercio con Jesucristo, que da el amor, el arrepentimiento, la humildad, la esperanza; esta fe es la que libra al hombre del pecado, la que hace amar y contemplar todas las cosas en Dios. Permítasenos citar algunos teólogos que han escrito sobre esta materia, ya antes, ya despues del orígen del protestantismo. Respondiendo á la pregunta *si nosotros hemos sido libres del pecado por los padecimientos del Salvador*, Tomás de Aquino se expresa en estos términos: «Por la fe nos apropiamos los padecimientos del Salvador, de modo que nos hacemos partícipes de sus frutos (Rom. 3. 25). Luego ¿cuál es la fe que nos purifica del mal? no es la fe informe la que puede existir aun con el pecado; sino la fe formada por el amor, á fin de que la pasion de Cristo nos sea aplicada, ya en cuanto á la inteligencia, ya en cuanto á la voluntad. Asi es como los pecados son perdonados en virtud de los padecimientos del Señor (2).»

(1) Pallavic. *Hist. conc. trident.* l. VIII. c. 9. n. 6. p. 270: «Quemadmodum à sulphure ignis emicat, ita per eam (fidem) in nobis charitatem extemplo succendi, quæ præceptorum observationem et salutem secum trahit.»

(2) Thom. Aquin. *Summa tot. theolog.* P. III. Quæst. XLIV. art. 1. edit. Thomæ à Vio. Lugd. 1580. vol. III. p. 233: «Fides autem, per quam à peccato mundatur, non est fides informis, quæ potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem, ut sic passio Christi nobis applicetur, non solum quantum ad intellectum, sed etiam

El cardenal Nicolás de Cusa en su excelente obra sobre la paz entre todas las religiones, sienta estas palabras: «Quereis que la fe justifique, yo lo quiero tambien, pero es necesario que sea la fe formada, la fe »viva; porque sin las obras la fe es muerta (1).» Entrando en mas prolijos detalles: «La caridad, dice, »es el principio que consuma la esperanza y la fe; es la »caridad que se apodera, conserva y convierte. La »salvacion fue pedida á Jesucristo, y él respondió: *La »esperanza y la fe dan lo que es amado.* Luego si se ama »al Salvador, entonces salva: en efecto, el objeto amado »está en el amor, y el Salvador amado por consiguiente. »Porque Dios es caridad; y el que permanece en la cari»dad permanece en Dios, y Dios en él. Cuando Cristo dice »que la fe justifica, habla de la fe vivificada por el amor, »mas no de la fe que tienen los diablos y malos cristianos. »Quien conoce pues á Jesucristo y no va delante de él; »quien va delante de Jesucristo y no entabla un comercio »íntimo con él, aquel está excluido de la salvacion (2).»

quantum ad effectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.» Comp. Q. CXIII. art. IV. «Motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate formatus, unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis; movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc, quod ei se subjiciat, unde et concurrit actus timoris filialis et actus humilitatis etc.»

(1) Nicol. Cusan. *de pace fidei Dialog.* Opp. edit. Basil. p. 870: «Vis igitur, Deum in Christo nobis benedictionem repromisisse vitæ æternæ?—Sic volo. Quapropter oportet credere Deo prout Abraham credidit, ut sic credens justificetur cum fideli Abraham ad assequendam repromissionem in uno semine Abrahæ Christo Jesu, quæ repromissio est divina benedictio, omne bonum in se complicans.—Vis igitur, quod sola fides illa justificet ad perceptionem æternæ vitæ?.... Oportet autem, quod fides sit formata, nam sine operibus est mortua.»

(2) Nicol. Cusan. *Excitat.* l. IV. opp. ed. Bas. 1565.

A estas palabras añadiremos un pasaje de Belarmino, que ha vivido casi tanto tiempo despues de la reforma como Nicolás de Cusa ha vivido antes. Interpretando estas palabras de san Pablo, Gal. v. 6: *En Jesucristo ni la circuncision ni la incircuncision sirven nada, sino la fe que obra por la caridad*, el sabio cardenal dice: «Para prevenir todo error, el apóstol explica cuál »es la fe que él llama justificante. *Ni la circuncision ni »la incircuncision*, es decir, ni la ley dada á los judíos, »ni las obras del pagano *sirven de nada*, *sino la fe que »obra por la caridad*, esto es, la fe que es movida, for»mada, y por decirlo asi, convertida en viviente por el »amor. Asi la caridad es el principio vivificante de la fe, »asi los católicos dicen con razon que sin las obras la fe »es muerta (1).»

Acabemos por las palabras de un célebre comentador, que escribia al principio del siglo XVII. Despues de haber dicho que ningun hombre seria justificado por las obras de la ley, añade san Pablo que Dios ha abierto otro medio de salvacion; que por la fe en Jesucristo la justicia es concedida á todos los fieles (Rom. 5, 20, 22). Mas sobre la palabra *fieles*, Cornelio á Lapide hace esta advertencia: Esta expresion no designa al cristiano falso que como los diablos se contenta con una fe vacía y muerta, sino á los que tienen una fe formada por la caridad; esto es, los que no se limitan á creer los dog-

p. 461. Cfr. Lombard. l. III. dist. 23. c. 1. edit. 1516. p. 136: «Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere, et ejus membris incorporari, per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari; fides ergo, quam dæmones et falsi christiani habent, qualitas mentis est, sed informis; quia sine charitate est.»

(1) Bellarm. *de justific.* l. II. c. 1. Opp. tom. IV. p. 209.

mas especulativos, sino que manifiestan su fe por las obras (1).

Esta doctrina, por lo demas, es de tal modo clara, de tal modo evidente, que se presenta por sí misma al jurisconsulto no prevenido. Asi Heinroth, que probablemente jamás ha leido un solo teólogo católico, dice en su *Pisteodicea*: *Le fe es la base, y la caridad el principio de la vida espiritual* (2).

§. XVI.

Doctrina luterana y reformada en cuanto á la fe.

¿Qué posicion tomaron los reformadores acerca del dogma católico con respeto á la fe? Tal es la cuestion que exige ante todas cosas nuestra atencion. Desde luego combatieron la distincion entre la fe viva y la muerta; ¿y por qué? Es, dicen, que estas dos clases de fe son igualmente falsas. Si de acuerdo con los escolásticos hubieran representado solamente la fe muerta, como incapaz de justificar al hombre, esta enseñanza seria tan conforme á la Escritura como á la sana razon; pero ¿quién lo creeria? llegaron hasta ponerla en duda (3).

(1) Cornelii à Lapide comment. in omnes divi Pauli epist. edit. Antuerp. 1705. p. 57.

(2) Heinroth *pisteodicée*, Leipzig, 1826. p. 459. Nosotros podemos llamar todavía un sabio lego á Guillermo Beneke, autor de un comentario *sobre la epístola* á los romanos (*Der Brief an die Romer.*) Heidelberg 1831. p. 64, 74, 145, 241. ¿Mas cómo ha hallado el autor la preexistencia de las almas en la epístola á los romanos? Hé ahí lo que no podemos comprender nosotros.

(3) Luther. *Auslegung des Briefes an die Gal.* en el lugar citado. p. 70. «La fe no es una si *otiosa qualitas*, una cosa tan inútil, tan inerte y muerta, que sea incrustada en el corazon del hombre pecador como una paja

¿Quién no ve por lo demas la necesidad de esta doctrina en el sistema protestante? Si destruyendo la inteligencia haceis de la fe la obra de Dios solo, entonces seria un absurdo que jamás pudiese quedar sin efecto. Mas esto no es asi segun los principios católicos; porque aquí la ineficacia de la fe halla su explicacion en el libre albedrío, en la resistencia de la voluntad. Anteriormente en el artículo de la predestinacion hemos visto cómo los protestantes se ven obligados á violentar la Escritura, solo porque ellos desechan la distincion de que se trata.

Pero hay mas: la idea de la fe vivificada por el amor, fe á la que la iglesia atribuye la virtud justificante, es del mismo modo refutada por los luteranos y los reformados. En la conferencia de Ratisbona en 1541 estuvieron de acuerdo en este punto una y otra parte: *Es pues una firme y sana doctrina que el hombre pecador es justificado por la fe viva y eficaz, porque esta fe nos hace justos y santos á los ojos de Dios* (1). Mas Lutero rechazó este artículo con ira, le calificó con la nota de *miserable*, *remendado* (2). Permítasenos citar el pa-

leve é inútil, ó como una mosca que permanece durante el invierno en una hendidura hasta que el sol por medio de sus rayos bienhechores viene á resucitarla y darla vida.

(1) Firma igitur est et sana doctrina per fidem vivam et efficacem justificari hominem peccatorem; nam per illam Deo grati et accepti sumus.

(2) Ved en *Geschichle de los protestantes Lehrbegr.* III. vol. II parte, p. 91, cómo Pank procura excusar estas palabras de Lutero. — Siempre que hay muchos teólogos protestantes aun aquellos que no son racionalistas rechazan muy lejos la enseñanza de sus padres en la fe. Eso sin duda nada tiene que pueda sorprendernos. Mas si por un lado estos teólogos estan convencidos de la falsedad de esta misma doctrina, no pueden por otro lado poner

bajo siguiente: «Nuestros papistas y nuestros sofistas, »dice el patriarca de la reforma, han enseñado entre »otras cosas, que se debe creer en Jesucristo, y que la »fe es el fundamento de la salvacion. No obstante la fe no »puede justificar á nadie, añaden ellos, si no está formada »por la caridad, esto es, si no ha recibido su debida forma »de la caridad. Mas esto sin embargo no es verdad; es »una pura invencion, una falsa apariencia; es una falsi»ficacion falaz del Evangelio.»

»Asi pues estos locos sofistas enseñan que la fe de»be recibir de la caridad su modo y su debida forma. »¡Absurdo, desatino monstruosamente inútil! Porque »la sola que justifica es la fe que afianza á Jesucristo »por la palabra, la fe que está preparada, adornada »de Jesucristo; pero no la que comprende el amor. »Porque si la fe debe ser firme é inalterable, ¿á qué »pues podria aplicarse sino á Jesucristo? Porque en las »aflicciones de la conciencia no puede subsistir sobre »otra base que sobre esta piedra preciosa. Asi cuando »la ley atemoriza al hombre y el peso del pecado le »abruma, entonces tambien, si él ha abrazado á Jesu»cristo por la fe, puede creer que es justo y piadoso.

en duda la infabilidad de los reformadores, y sustituyen al dogma enseñado por ellos el dogma de la iglesia católica. Asi el doctor Augusto de Hahn, profesor en Leipzig, en su obra *über die Lage de Christenthums....* (*Del estado actual del cristianismo, carta á Bretschneider*, p. 64) dice estas palabras: «En la apología, art. 3, Melanchthon rectifica la idea católica de la justificacion por las buenas obras. Prueba que el evangelio ha completado la doctrina del antiguo Testamento sobre la gracia de Dios en Jesucristo; gracia que se extiende á todos aquellos que con sentimientos de penitencia tienen una fe viva, animada, activa por el amor etc. Es un hecho incontestable: los luteranos, aun los mas adheridos á su iglesia, han perdido enteramente de vista la doctrina de los reformadores.

»¿Y cómo? ¿Cómo es justo de este modo? Por el no-»ble tesoro, por la noble perla, por Jesucristo, á quien »él posee en su corazon (1).

Leemos ademas en la misma obra: «Cuando el »hombre conoce que debe creer en Jesucristo, pero »que la fe no puede ser para él de alguna ventaja, de »auxilio alguno, si el amor no se une aun á esta fé »para darle la virtud de justificar; cuando el hombre »conoce eso, decimos, necesariamente debe pasar de la »fe á la desesperacion, y hacerse á sí mismo este ra-»ciocinio: *Si la fe no justifica sin la caridad, la fe es »inútil y nada vale, y es la caridad sola la que justi-»fica. Porque si la fe no contiene el amor que la da su »debida forma, esto es, la cualidad y propiedad de jus-»tificar, entonces la fe es nada; mas si la fe nada es, »¿cómo puede justificar?*

»Y para apoyar esta funesta, esta execrable doc-»trina, los contrarios citan el pasaje de la epístola »primera á los corintios, c. 13: *Aunque yo hablara todas »las lenguas de los hombres y ángeles.....; aunque tuvie-»ra el don de profecía y penetrara todos los misterios; »aunque tuviera toda la fe posible y capaz de trasladar »los montes, si no tengo la caridad, nada soy*: pasaje »que se les figura es para ellos un muro de bronce. »Asnos groseros, sin inteligencia, nada saben compren-»der ni ver en las obras de san Pablo; y por esta falsa »interpretacion, no solamente hacen violencia á las pa-»labras del Apóstol, sino aun niegan á Jesucristo, y »reducen á la nada todos sus beneficios.

«Guardémonos, guardémonos de este error, como »de un veneno verdaderamente infernal y diabólico; y »concluyamos con el Apóstol que nosotros somos justi-

(1) *Luthers Werke* (*obras de Lutero*), ed. de Wit-tenb. I. parte, p. 47, 6.

»ficados por la fe sola, y no *per fidem charitate for-»matam* (1).»

¿Qué es la fé protestante? *Es la confianza con que nosotros entramos en gracia de Dios, y que en vista de los méritos del Salvador hemos alcanzado el perdon de nuestros pecados* (2). Melanchthon se expresa con mas precision todavía cuando dice: *La fe es una confianza absoluta en la misericordia divina, sin consideracion alguna á nuestras buenas ó malas obras* (3). Esforcé

(1) Ved la obra citada, p. 70. Los reformadores vuelven con frecuencia sobre la fe viva y siempre con gran furia. Asi Lutero dice, Opp. Jen. tom. I. fol. 538. Thes. IV: «Docent (sophistæ) neque infusam Spiritu Sancto fidem justificare nisi charitate sit formata.» Melancht. *Loc. theol.* p. 85: «Fingunt (vulgus sophistarum) aliam fidem formatam, i. e. charitate conjunctam; aliam informem i. e. quæ sit etiam in impiis carentibus charitate.» Calv. *instit.* l. III. c. 4. n. 8. p. 195: «Primo refutanda est, quæ in scholis volitat nugatoria fidei formatæ et informis distinctio etc.»

(2) *Confess. Aug.* art. IV. fol. 13: «Item docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit.»

(3) Melancht. *Loc. theol.* p. 93: «Habes in quam partem fidei nomen usurpet Scriptura, nempe pro eo, quod est fidere gratuita Dei misericordia, sine ullo operum nostrorum, sive bonorum, sive malorum respectu: quia de Christi plenitudine omnes accipimus.» La definicion mas completa es la que da Calvino, *institut.* l. III. c. 2. §. 7. fol. 195: «Justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinæ erga nos benevolentiæ firmam certamque cognitionem quæ gratuitæ in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum Sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.»

monos con todo eso en internarnos mas todavía en la doctrina de los reformadores, y veamos lo que hace que la fe pueda justificar. Hé aquí cómo se expresa la apología en términos negativos: *No es ni por el amor, ni por causa de él, ni es por las obras el obtener ó alcanzar nosotros el perdon de los pecados* (1). ¿Queremos una definicion positiva? Oigamos al libro de la Concordia: *La fe justificante*, dice, *es el medio y el instrumento que posee la gracia* (la misericordia) *de Dios y los méritos de Jesucristo* (2).

Si á pesar de esto quedaba todavía alguna obscuridad sobre la fe protestante, una comparacion usada por Calvino pondrá sin duda este asunto en toda su claridad. Osiandro, predicador de Nuremberga, y despues de Konisberg; Osiandro, uno de los mas célebres discípulos de Lutero, al principio de la reforma se permitió establecer una teoría particular sobre la justificacion; pero una cosa mas abominable todavía es que su doctrina esté enteramente conforme con la de los católicos cuando se explican en su verdadero sentido

(1) Apolog. IV. *de justif.* §. 36. p. 76: «Sola fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem.»

(2) *Solid. Declar.* III. de fidei justif. §. 36. p. 662: «Fides enim tantum eam ob causam justificat, et inde vim illam habet, quod gratiam Dei et meritum Christi in promissione Evangelii tanquam medium et instrumentum apprehendit et amplectitur.» §. 23. p. 659: «et quidem neque contritio, neque dilectio, neque ulla alia virtus sola fides est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus.»

Esta clase de fe está señalada por los teólogos alemanes bajo el nombre de *fe instrumental*, *fe como médio, como órgano*. Nosotros conservaremos esta denominacion porque acorta el discurso. (*N. D. T. F.*)

las expresiones obscuras que él emplea con frecuencia sin comprenderlas bien. La fe, dice, no tiene en sí misma la virtud justificante; mas si ella nos alcanza la amistad de Dios, es que recibe esencialmente á Jesucristo, esto es, según el lenguaje católico, que comunica al hombre la justicia del Salvador. A eso responde Calvino: «Tambien admito yo que la fe no justifica por »su propia virtud, porque si asi fuera, siendo siempre »la fé débil y defectuosa, la justicia del hombre seria »imperfecta. Asi la fé no es sino el medio por el cual »Jesucristo es ofrecido á Dios: asi como un vaso de ar»cilla conteniendo un tesoro enriquece al hombre, asi »tambien la fe salva y justifica al creyente (1).»

Lo hemos oido, la fe no es un derramamiento del espíritu de Cristo, no es un poder libertador, un principio de vida que regenera al fiel, es respecto de Jesu-

(1) Calvin. *instit.* l. III. c. 11. §. 7. fol. 262: «Quod objicit, vim justificandi non inesse fidei ex se ipsa, sed quatenus Christum recipit, libenter admitto, nam si per se vel intrinseca, ut loquuntur, virtute justificaret fides, ut est semper debilis et imperfecta, non efficeret hoc, nisi ex parte: sic manca esset justitia, quæ frustulum salutis nobis conferret..... Neque tamen interea tortuosas hujus sophistæ figuras admitto, quam dicit fidem esse Christum: quasi vero olla fictilis sit thesaurus, quod in ea reconditum sit aurum. Neque enim diversa ratio est, quia fides etiamsi nullius per se dignitatis sit vel pretii, non justificat, Christum afferendo, sicut olla pecuniis referta hominem locupletat..... Jam expeditus est quoque nodus, quomodo intelligi debeat vocabulum fidei, ubi de justificatione agitur.» Cfr. Apolog. IV. *de justif.* §. 18. p. 71: «Et rursus quoties nos de fide loquimur, intelligi volumus objectum, scilicet misericordiam promissam. Nam fides non ideo justificat, aut salvat, quia ipsa sit opus per se dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam.» Cfr. Chemnit. *Exam. concil. Trident.* P. I. p. 294.

cristo lo que el vaso de arcilla es relativamente al tesoro. Como el vaso y el tesoro no son una misma cosa; como el uno permanece de arcilla y el otro de oro, así la fe no une al hombre íntimamente á Jesucristo; así entre Cristo y el fiel no existen sino relaciones puramente exteriores. Jesucristo es la pureza misma, el cristiano es impuro en su entendimiento y en su corazon: Cristo es ofrecido á Dios por su discípulo, y su discípulo no llega á ser un sacrificio agradable á Dios.

Con todo eso los reformadores no podian sin inconsecuencia dar otra idea de la fe. Porque luego que establecian como principio que nuestra justicia está fuera de nosotros, necesariamente debian explicar de una manera conforme á esta doctrina la aplicacion que nos está hecha de la obediencia del Salvador: debian llamar apropiacion de esta obediencia aun aquello que no la hace nuestra propiedad interior, que no la hace talmente nuestra, que nosotros seamos por nuestra parte obedientes á Jesucristo. Acontece con eso de esta nueva apropiacion de los méritos casi lo que con una persona que habiendo comprado un libro instructivo se imaginase por ello solo ser muy sabia, aun cuando no se hubiera apropiado el contenido de este libro. Ahora ó nunca debemos comprender por qué los protestantes, hollando la palabra evangélica, rechazan la enseñanza de la iglesia sobre la fe justificante. Por lo demas Calvino tomó probablemente de Lutero la comparacion del vaso y del oro que contiene aquel; porque este último aunque no hace en ello tantas aclaraciones, hace tambien de la misma un uso frecuente (1).

Lo que acaba de decirse nos da igualmente la clave

(1) *Comentario de Lutero sobre la epístola á los de Galacia*, edit. de Wit. 1. parte, p. 70: «¿Por qué justifica la fe? Hé aquí la razon de esto: es porque toma y conserva el noble y precioso tesoro, á saber, Jesucristo.»

de estas palabras de Lutero: «Ahora ves qué rico es el »hombre cristiano. Aunque quiera no puede perder su »salvacion por pecado alguno, á no ser que él no quie»ra creer; porque si exceptuamos los pecados opuestos »á la fe, nadie puede excluirle de la salvacion. Cuando »la fe vuelve á las promesas del bautismo, ó cuando »no se ha alejado de ellas, todos los pecados son ab»sueltos en un instante por esta misma fe, ó mas bien »por la veracidad divina; porque Dios no puede ne»garse luego que tú le confieses y te entregues con »confianza á sus promesas. El arrepentimiento y la »confesion de los pecados, la satisfaccion y todas estas »obras inventadas por los hombres; todo eso te dejará »pronto, te hará desgraciado si, olvidando la veraci»dad divina, descansas en las vanas prácticas de la su»persticion humana. Vanidad de vanidades, afliccion »del espíritu y del corazon es todo lo que se hace fue»ra de la fe en la veracidad divina (1).

(1) Luther. *de captivit. Babyl.* tom. II. fol. 284: «Ita vides, quam dives sit homo christianus, *etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscumque peccatis, nisi nolit credere.* Nulla enim peccata possunt damnare, nisi sola incredulitas. Cætera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptizato factam, in momento absorbentur per eamdem fidem etc.»

Es conocida la carta que Lutero escribió desde Wartburgo, en 1521, á su amigo Melanchthon. Evidentemente cuando él escribió estas líneas, se hallaba, para no hablar mas, en una situacion de espíritu muy extraordinaria. No tomaremos pues sus palabras en todo rigor; pero no es menos cierto que ellas son muy significativas en la historia del dogma luterano. «Sé pecador y peca fuertemente,» escribe el restaurador del Evangelio: «peca fuertemente, pero cree y gozate en Jesucristo con mas vehemencia todavía, en Jesucristo vencedor del pecado, de la muerte y del mundo. Debemos pecar mientras estamos aquí abajo. Esta vida no es la morada de la justicia; pero

Segun este pasaje, la fe es compatible con los mas grandes pecados; pero en vano Lutero procura á todo trance apoyarse en el testimonio de S. Pablo: seguramente no es esta la fe que recomienda, que ensalza el apóstol de las naciones. No podemos ver por nuestra parte en las palabras del reformador sino el vaso de arcilla de Calvino, la gracia exterior que justifica sin destruir el pecado, sin crear en el fiel un corazon nuevo. Lutero añade: «*Si se pudiera cometer un adulterio*

nosotros esperamos, dice S. Pedro, nuevos cielos, y una tierra nueva en donde la justicia tiene su mansion. Basta que, por las riquezas de la gloria de Dios, conozcamos al cordero que quita los pecados del mundo. Desde luego el pecado no puede apartarnos de Jesucristo, aunque en un dia cometamos cien mil homicidios, cien mil adulterios.» *Epist. Dr. Mart. Lutht. à Job. Aurifabro* coll. tom. I. Jena 1556. 4. p. 345. b.: «Si gratiæ prædicator es: gratiam non fictam sed veram prædica: si vera gratia est, verum non fictum peccatum ferto, Deus non facit salvos ficte peccatores.

Esto peccator et pecca fortiter: sed fortius fide et gaude in Christo; qui victor est peccati, mortis et mundi; peccandum est, quandiu hic sumus. Vita hæc non est habitatio justitiæ; sed expectamus, ait Petrus, cœlos novos et terram novam, in quibus justitia habitat.

Sufficit quod agnovimus per divitias gloriæ Dei agnum, qui tollit peccata mundi: ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus. Putas tam parvum esse pretium et redemptionem pro peccatis nostris factam in tanto ac tali agno?»

Se hallan en las obras de Lutero infinidad de pasajes semejantes. «Las almas piadosas, dice ademas, que ejecutan el bien para lograr el reino de los cielos, no solamente nunca llegarán á él, sino que es necesario aun contarlos entre los impíos; y es mas urgente fortalecerse contra las buenas obras, que contra el pecado.» (Opp. Witenb. tom. VI. fol. 160).

en la fe, esto no sería un pecado (1). Pero nosotros le preguntamos: ¿estas palabras estan conformes con la doctrina de S. Pablo? ¿Estas palabras son de un cristiano?

Tambien hallamos en Melanchthon un gran número de pasajes semejantes: «Aunque hagas, dice, comas, bebas, enseñes, trabajes con las manos: digo tambien: es evidente que pecas en estas acciones: no hay consideracion alguna á tus obras; considera las promesas de Dios, y cree con confianza que ya no tienes juez en el cielo, sino un buen padre lleno para ti del mas tierno amor (2).» En lenguaje claro ved lo que significan estas palabras: *Que seas ladron, adúltero, perjuro, homicida, nada importa; con tal que no olvides que Dios es un excelente anciano que ha sabido perdonar mucho antes que tú supieses pecar.*

Sin embargo, hasta aquí no hemos considerado la

La mejor explicacion de los pasajes que se acaban de leer es á nuestro parecer que Lutero procuraba tranquilizar su conciencia, *porque era muy vicioso*; dice Calvino: ¡*Ojalá que él hubiese tenido cuidado de refrenar la intemperancia que borbotaba en él por todas partes*! ¡*Ojalá que hubiese pensado antes en reconocer sus vicios*! (Schlussenb., theol. Calv. l. II. p. 126). Cuando se iba á entregar á la disolucion se decia proverbialmente en Alemania: Hoy viviremos á lo luterano. Hodie lutheranice vivemus. (*N. D. T. F.*)

(1) Luther. disput. tom. I. p. 523: «Si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset.»

(2) Melancht. *Loc. theol.* p. 92: «Qualiacumque sint opera, comedere, bibere, laborare manu, docere, addo etiam, ut sint palam peccata etc.» Concebiria yo mas fácilmente, lo confieso, la noche y el dia bajo una sola idea, que un hombre que tiene la fe descrita por san Pablo, y que practica la moral de Melanchthon. ¿Qué es lo que impide representar al fiel iracundo deshonesto etc., luego que se la mezcla á la fe con los pecados mas graves?

fe protestante mas que bajo un solo punto de vista, esto es, en sus relaciones con la justificacion; falta considerarla como fuente de amor, como principio que produce todas las virtudes. A este fin Lutero define la fe, casi como los católicos definian el amor de Dios en el hombre regenerado. Podriamos citar los escritos del reformador sobre la libertad cristiana y sobre las buenas obras. ¿Y quién no conoce la elegante definicion que da de la fe en su comentario sobre la epístola á los romanos? «La fe, dice, es para nosotros la obra del »Criador. Destruyendo al hombre viejo, haciéndonos »renacer de Dios, nos transforma enteramente en otra »criatura; renueva nuestro corazon, nuestra alma, to»das nuestras facultades, por la comunicacion del Es»píritu Santo. Viviente y activa la fe practica constan»temente la virtud; nunca mira atrás; siempre adelan»ta en el camino de la justicia; siempre está ocupada »en hacer bien.»

Aquí el padre de la reforma, en contradiccion formal consigo mismo, enseña que la fe que regenera todo el hombre espiritual, es producida por todas las fuerzas de la naturaleza humana. Asi es que da un testimonio brillante del poder del Salvador sobre el pecado y sobre la muerte. En otra parte, en su comentario sobre la epístola á los de Galacia, llama igualmente á la fe, *el corazon justo, la voluntad recta, el espíritu regenerado*; es decir, el principio de todas las virtudes, el gérmen depositado por el Espíritu Santo en nuestra alma (1).

(1) *Auslegung des Briefes an die Gal.* edit. allem. de Wittenb. 1.ª parte, p. 153. Se hallan en este escrito un gran número de pasajes parecidos.

Exámen de las pruebas especulativas y de las pruebas prácticas que los protestantes alegan en favor de su doctrina sobre la fe.

§. XVII.

Exámen de las pruebas especulativas.

Mas ¿por qué los reformadores, distinguiendo dos partes en la fe, la atribuyen por una la virtud de justificar, y por otra la de obrar por el amor y producir las buenas obras? ¿En qué base se apoya esta distincion? En cuanto á Lutero y sus sectarios la creian apoyada en pruebas evidentes é irresistibles: la razon, la moral, todo á su parecer testifica en favor de esta enseñanza. Pero veamos al punto cuáles son las pruebas de razon.

Considerada como el instrumento que abraza la misericordia divina en Jesucristo, la fe, dicen, es la obra mas excelente de todas: teniendo á Dios por su único autor, no está manchada con nada humano. Mas al contrario, nosotros entendemos por fe el amor y los sentimientos que despierta en el corazon, dejando de ser la misma desde entonces, no es ya mas que un vástago del árbol plantado por la mano divina; despues inherente al hombre pecador, participa de sus defectos é imperfecciones (1). Luego la justificacion es solo obra de Dios; luego es la fe como instrumento y no la fe activa por

(1) Luther. *de captivit. Babyl.* Opp. tom. II. p. 284: «Opus est enim omnium operum excellentissimum et arduissimum, quo solo etiamsi cæteris omnibus carere cogereris, servaberis. Est enim opus Dei, non hominis sicut Paulus docet; cætera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur.»

el amor la que justificó; os veis pues obligados á admitir la distincion de que se trata. Así hablaban ó raciocinaban el patriarca de la reforma y sus discípulos.

Estos errores que, para decirlo de paso, tienen su fundamento en la doctrina que Dios solo obra la salvacion del hombre; estos errores, decimos, son demasiado claros, demasiado evidentes por sí mismos para que haya necesidad de hacer ver toda la monstruosidad de ellos. Hé aquí lo que significan las palabras de Lutero: Dios es el que en el corazon del fiel tiene fe en sí mismo y esperanza en sus promesas; y como en todas las cosas no se complace mas que en sus obras, no ve en nosotros con un ojo satisfactorio mas que este solo acto de su misericordia.

No obstante, aunque el absurdo esté manifiesto, no debemos pasar adelante sin entrar mas en esta doctrina. Segun los luteranos toda la vida superior del justo es exclusivamente obra de Dios. ¿Por qué pues no dicen ellos igualmente: *Dios ama en nosotros?* ¿Y por qué no le conceden tanta complacencia en esta obra como en aquella por la cual cree en el fondo de nuestras almas? ¡Qué! el amor ¿no es tambien obra de Dios? ¿No nos ha sido merecido por Jesucristo? ¿Por qué pues, decimos, mira Dios con predileccion la fe de la que es autor, mientras que no mira sino con enojo el amor que produce igualmente en nuestros corazones? Los protestantes dicen que en el amor hay algo del hombre, y por consiguiente de imperfecto. Pero esta respuesta, como todos ven, no puede en manera alguna adaptarse á sus principios; porque seguramente lo que ellos llaman obra del Espíritu Santo, no es lo que la caridad tiene de defectuoso, es decir, lo que no es caridad. Y lo que hay de impuro y de extraño en el amor no podria Dios separarlo, y despues aceptar como obra suya lo que él mismo ha puesto allí.

Una razon todavía mas fuerte deberia finalmente

desvendar los ojos á los luteranos. Que la fe sea solo obra de Dios, lo admitimos por un momento; pero dígasenos ¿no tiene tambien sus dias de prueba? ¿No hace nunca oir gritos de terror y de angustia? Pudiendo apenas tenerse de pie apoyada en el baston de la presencia divina segun dicen los símbolos luteranos (la Apología) va á perderse hasta en la duda de la existencia de Dios. En vano Lutero se habia adherido con todas sus fuerzas á la fe justificante; tenia él mismo que sostener penosos combates. Y ¿cómo rechazaba los golpes del enemigo? Para echar fuera la tristeza con la alegría se desataba en furor contra el papismo (1).

(1) Nos permitiremos citar algunos pasajes del reformador. En una obra titulada *Tischreder* (*Discursos familiares*) Jena 1603. p. 166 y siguientes, dice: «Todo lo he creido sobre la fe del papa y de los frailes; pero ahora lo que dice Jesucristo, que ciertamente no miente, no lo creo, no puedo creerlo con bastante firmeza. Esta es ya una cosa fastidiosa; no hablemos ya de ella hasta la otra vida.» Ibid. p. 167: «El espíritu está pronto, y la carne débil,» dice Jesucristo hablando de sí mismo. San Pablo dice tambien: «El espíritu desearia entregarse enteramente á Dios, caminar á él con fe y obediencia; pero la *razon*, la carne y los sentidos se resisten; ellos no quieren ni pueden obedecer. Tambien Dios nuestro Señor tiene paciencia con nosotros; no apaga la mecha todavía humeante, porque los fieles tienen solamente las primicias del espíritu, pero no el diezmo y la perfeccion.» — «Preguntando alguno por qué Dios no nos da un conocimiento perfecto, el doctor Martin Lutero contestó: Si un mortal pudiera creer verdaderamente, no podria de gozo beber, comer ni hacer cosa alguna.» — «Un dia se cantaban en la mesa del doctor Martin Lutero estas palabras del profeta Oséas: *Hæc dicit Dominus*. Entonces el doctor Lutero dijo al doctor Jonas: Tan poco como creeis que este canto sea bello, menos creo yo que la teología sea verdadera. Yo amo tiernamente á mi mujer, la amo mas que

Asi pues no hay medio: ó es la bondad divina quien pone la duda y la desesperacion en la fe, ó bien vednos obligados á reconocer en esta como en el amor alguna cosa humana; henos pues obligados á decir tambien: *Dios cree en el fondo de nuestras almas, pero es el hombre quien duda y desespera.* Mas si en la fe esta alteracion de la obra divina no desvia las miradas de Dios, ¿por qué lo que hay de humano en la caridad le impediria ver con una mirada de complacencia lo que en ella es un derramamiento de su espíritu?

Mas la caridad, dicen los luteranos, tiene su orígen en la fe; luego no es la obra primitiva de Dios.

Evidentemente no es la incredulidad unida á la fe, sino la fe sola, la que ayudada de la gracia produce el amor: asi el amor no es menos que la fe, la obra de Dios, puesto que es el puro efecto de un principio divino. Por otra parte si habia algo de defectuoso en el amor, eso sin duda, como ya hemos dicho, no seria el amor mismo, sino solo el resultado de una imperfeccion en la fe. En otros términos, como la imperfeccion, esto es, la ausencia del ser nada puede producir, un amor mas pequeño no supone sino una fe muy pequeña; pero la primera de estas virtudes es divina como la segunda, aunque la sea posterior en el sentido de que procede de él. La llama no es menor fuego que la chispa, aunque esta precede á la llama.

Asi por cualquier parte que miremos nada descubrimos en apoyo de la doctrina que combatimos. Pero hay mas: es diametralmente opuesta á la sagrada Es-

á mí mismo; sí, no lo dudeis, moriria con gusto por ella y por mi infeliz niña. Amo tiernamente á Jesucristo, que con su sangre me ha librado del poder y de la tiranía del demonio; pero mi fe deberia ser mucho mayor y mucho mas viva. ¡Ah! Señor, no entreis en juicio con vuestro siervo etc.»

critura: Jesucristo dice (Juan XIV. 21, 25): *aquel que me ama será amado de mi padre, y yo le amaré tambien* (Ved tambien I. Cor. VIII. 3). Es necesario amar á Dios para ser amado de él; luego la fe no justifica al hombre, ni le alcanza la amistad de Dios, sino en tanto que ama y obra por la caridad.

Pero manifestemos el fondo de nuestro pensamiento. Cuando los reformadores hacian distincion entre la fe instrumental y la fe activa por el amor, ¿tenian ideas claras, precisas, bien determinadas? ¿Se comprendian á sí mismos? Creemos que no; y para convencernos de ello basta indagar por una parte lo que es la fe protestante en sí misma (la confianza), y por otra lo que es en el sistema de los reformadores. Por de pronto es incontestable, y los nuevos doctores convienen en ello, que el amor es el vástago, el fruto de la fe. Luego el amor está contenido en la fe; porque de otra manera no podria nacer de ella; luego el amor es una modificacion de la fe, mejor dicho, la misma fe bajo de otra forma, de suerte que no se pueden separar estas dos virtudes. Mas ¿no podriamos añadir que, segun estos principios, el amor es la fe en su esencia y en un grado mas elevado? *En su esencia*, puesto que la fe se manifiesta en el amor, como la causa en el efecto, como el principio en la consecuencia, como la raiz en el árbol: *en un grado mas elevado*, puesto que la fe no llega á ser caridad sino recibiendo un mayor desarrollo. Asi cuando abraza á Jesucristo y tiene por objeto la remision de los pecados, comprende ya el amor mismo. Luego el amor es tambien el órgano que se apodera de Jesucristo por la confianza; luego la fe viva es al mismo tiempo la fe como instrumento.

Muchos caminos nos conducen á la misma verdad. A la idea de justicia en Dios, concebida independientemente de las demas perfecciones suyas, corresponde en el hombre un sentimiento de temor, de terror y de

esponto. Si pues nosotros unimos á la idea del Soberano Ser, la de bondad, de amor, de perdon de los pecados, esto revela evidentemente un movimiento análogo en nuestra alma, es decir, un principio, un gérmen de amor, porque el amor solo concibe á Dios cómo un padre bueno, clemente y misericordioso. Asi pues, hablando con exactitud, no es la fe, *fiducia*, la que existe en primer lugar, sino al contrario esta virtud nace de la caridad, que á su vez no se desarrolla, no se vivifica hasta que está apoyada en la confianza. Tal es tambien la doctrina de la Escritura santa (Véase Rom. v. 5. viii, 15, 16).

Por otra parte la confianza en Jesucristo, porque, para repetirlo, ésto es lo que entienden los protestantes por la palabra *fé*: la confianza, decimos, envuelve un movimiento, una elevacion del alma hácia el Salvador. Efectivamente si tenemos confianza en Jesucristo es porque Dios, reanimando todo nuestro ser, nos impele á volvernos hácia el Redentor; es porque hace nacer en nosotros necesidades profundas que no pueden satisfacerse sino en el Crucificado. ¿Pero qué es esto sino el amor? Estos deseos que parecen extender y dilatar todo nuestro corazon, esta fuerte inclinacion á Jesucristo, esta necesidad de unirnos á él, de descansar en él, de no buscar la salvacion sino en él, ¿qué otra cosa es esto si no el amor, si no la caridad? Asi, considerado bajo este punto de vista, el amor es tambien el fundamento, la condicion necesaria de la confianza, todavía mejor, el amor es la confianza misma, supuesto que el ser se reproduce en todos sus efectos inmediatos (1).

(1) Jacob: Sadol. Cardinal. S. R. E. *ad Principes Germ. oratio*, opp. ed. Ver. MDCCXXXVIII. tom. II. p. 359—60, dice muy bien: «Illud præterea, docto homine indignum: quod, cum istam ipsam fidem, in qua una

Finalmente solo confundiendo la predicacion del Evangelio con el asenso que nosotros le damos, es como se ha podido llegar á otra doctrina. Sin duda el Salvador, *aquel* que quita los pecados del mundo, se manifiesta al punto de una manera exterior: *justitia extra nos*: pero cuando hemos reconocido, confesado esta *justicia fuera de nosotros*, la imágen divina se despierta en nuestras almas, y somos conducidos hácia el Cordero de Dios (amor naciente). Rompiendo entonces los lazos del pecado, vamos á Jesucristo llenos de confianza (esperemos en él); y últimamente nos apartamos del mundo y no vivimos mas que en Dios (*justitia in-*

hæretis, à Spiritu Sancto nobis conceditis dari, non videtis eam in amore et charitate esse datam. Quid enim aliud Spiritus Sanctus est, quam amor? Quod etiam ut prætereatur cum fidem esse fiduciam affirmatis, qua certo confidimus nostra nobis peccata à Deo per Christum fuisse ignota, spem, quamvis imprudentes, in hac fiducia inseritis: non enim sine spe potest esse fiducia. Quod si spem, profecto etiam amorem, sic enim confidimus nostra peccata nobis condonari, non modo id speremus, sed etiam amando optandoque expectamus, ut ita sit: quoniam omnis ratio spei et fiduciæ, quacumque versetur in re, amore rei illius innixa est, quam nos esse adeptos, aut adepturos confidimus. Ita in fide vera spes et charitas sic implicita est, ut nullum eorum ab aliis possit develli.» San Ambrosio, *Exposit. Evangelic.* Luc. VIII: «Ex fide charitas, ex charitate spes et rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur.» En efecto la *fiducia* confianza es, segun la definicion de los escolásticos, la *Corroborata spes*. Bellarm. *de justif.* l. I. c. 13: «Quarta dispositio (ad justificationem) dilectio est. Statim enim ac incipit aliquis sperare ab alio beneficium, incipit etiam eumdem diligere ut benefactorem, atque auctorem omnis boni, quod sperat.... Porro dilectionem aliquam priorem esse remissione peccatorum, vel tempore, si sit dilectio imperfecta, vel certe natura, si sit perfecta, et ex toto corde atque ad eam disponere etc.»

tra nos, inhærens, infusa). Asi el asenso á las verdades reveladas (la fe en sentido católico) es, sin contradiccion, la primera cosa que existe en el hombre: es el *fundamento y la raiz de la justificacion*; de modo que el amor es producido por la fe. Mas al contrario, si entendemos nosotros por la fe la esperanza en el perdon de los pecados, entonces no se manifiesta como precediendo al amor divino, entonces no puedo ya por sus propias fuerzas obrar la justificacion, porque la confianza por sí no es sino un movimiento del amor. De esto se sigue que nosotros no alcancemos desde luego el perdon de nuestros pecados de modo que el amor tenga su orígen en el sentimiento de este beneficio, sino al contrario, porque amamos, porque esperamos por el amor, nuestros pecados nos son perdonados. El perdon de los pecados y la santificacion son dos cosas simultáneas en la vida espiritual, ó, como se expresa excelentemente santo Tomás de Aquino, la infusion de la gracia y el perdon de la ofensa son una misma cosa, como la iluminacion y accion de expeler las tinieblas lo son igualmente (1).

Segun la Apología y el libro de la Concordia no es la contricion, ni el amor, ni otra virtud cualquiera, sino sola la fe la que percibe los méritos de Cristo y justifica al hombre (2). ¿Cuál es pues la consecuencia de esta asercion? Que la fe justificante es radicalmente distinta de la virtud en general y del amor en particular. ¿Es fundada esta doctrina? ¿Presenta un sentido

(1) *Prim. seg.* q. CXIII. art. VI: «Idem est gratiæ infusio, et culpæ remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio.»

(2) *Solid. Declar.* III. de fid. justif. §. 23. p. 659: «Neque contritio, *neque dilectio*, *neque ulla alia virtus* est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus.»

al entendimiento? Júzguese de ella por las reflexiones que acaban de someterse al juicio del lector.

§. XVIII.

Exámen de las pruebas deducidas de la práctica.

Pesemos ahora en la balanza del raciocinio las pruebas prácticas alegadas por los protestantes, y veamos cuáles son estas pruebas.

I. Solo en nuestra doctrina, dicen los contrarios, hallan verdaderos y sólidos consuelos las *conciencias alarmadas.* Si la fe como órgano puede justificar ante Dios, aparece que los corazones gozan de una paz segura y profunda; mas si vosotros enseñais por el contrario que sola la fe viva alcanza la amistad del cielo, los entregais á las angustias mas crueles, á la desesperacion mas horrorosa. ¿Quién puede en efecto asegurarse que ama con un amor verdadero? ¿Qué hombre dirá que sus pensamientos, sus afecciones, que todo su ser es santo á los ojos del Señor?

II. Continuan los protestantes: En la doctrina que atribuye la justificacion á la fe instrumental, solamente estriba la salvacion en la misericordia divina, y toda la gloria pertenece al Salvador. Mas ¿quereis que la fe no justifique sino por el amor? desde este momento la gloria que solo pertenece á Dios, es dividida entre Dios y el hombre; mejor decimos, es quitada á Dios sin reserva. En una palabra, solo en nuestros principios se reconoce el inmenso precio de la redencion (1).

III. Ademas, por lo que acaba de decirse, insisten los protestantes, se ve cuán fecunda base damos á la virtud. En efecto, nuestra doctrina es el mas sólido fun-

(1) *Apolog.* IV. *de dilect. et implet. leg.* §. 48., p. 90. «De magna re disputamus, de honore Christi et unde pe-

damento de la humildad; porque todo lo refiere á Dios, y nada atribuye al hombre, excepto el mal (1).

tant bona mentes certam et firmam consolationem.» Calvin. *Instit.* l. III. c. 13. §. 1. p. 273: «Atque omnino quidem duo hic spectanda sunt, nempe ut domino illibata constet et veluti sarta tecta sua gloria, conscientiis vero nostris coram ipsius judicio placida quies ac serena tranquillitas.» — *De necessitate reformandæ eccles. opusc.* p. 429: «Neque inter opera et Christum dimidiat, sed in solidum Christo adscribit (Paulus) quod coram Deo justi censemur. Duo hic in quæstionem veniunt: utrum inter nos et Deum dividenda sit salutis nostræ gloria etc.» Véase tambien á Chemnit. *Exam. concil. trident.* P. I. p. 296, et passim.

(1) Luth. *adv. Erasm. Roterod.* Opp. tom. III. p. 176. b. «Duæ res exigunt talia prædicari. Prima est humilitatio nostræ superbiæ et cognitio gratiæ Dei, altera ipsa fides christiana. Primum Deus certo promisit humiliatis, id est, deploratis et desperatis, gratiam suam. Humiliari vero penitus non potest homo, donec sciat, prorsus extra suas vires, consilia, studia, voluntatem, opera, omnino ex alterius arbitrio, consilia, voluntate, opere suam pendere salutem, nempe Dei solius. Siquidem, quam diu persuasus fuerit, sese vel tantulum posse pro salute sua, manet in fiducia sui, nec de se penitus desperat, ideo non humiliatur coram Deo, sed locum, tempus, opus aliquod sibi præsumit, vel sperat, vel optat saltem, quo tandem perveniat ad salutem. Qui vero nihil dubitat, totum in voluntate Dei pendere, is prorsus de se desperat, nihil eligit, sed spectat operantem Deum, is proximus est gratiæ ut salvus fiat. Itaque propter electos ista vulgantur ut isto modo humiliati et in nihilum redacti, salvi fiant, cæteri resistunt humiliationi huic, imo damnat doceri hanc desperationem sui, aliquid vel modiculum sibi relinqui volunt, quod possint, hi occulte manent superbi et gratiæ Dei adversarii. Hæc est, inquam, una ratio, ut pii promissionem gratiæ humilitati cognoscant, invocent, et accipiant.» — Calvin. *Instit.* l. III. c. 12. §. 6. p. 272: «Hactenus perniciosam hypocrisin docuerunt, qui hæc duo simul junxere humiliter sentiendum et justitiam nostram aliquo loco habendam.»

Examinemos ahora la primera prueba. Sin duda toca á la verdadera iglesia consolar las almas entregadas al dolor; pero no debe darlas consuelos engañosos. Ahora bien, que asi no suceda segun la doctrina protestante, demasiada razon tenemos para temerlo por la distincion entre la fe instrumental y la fe activa por el amor. Oigamos el siguiente diálogo entre Lutero y una alma afligida:

Jamás he practicado el bien, dices tú; y por eso soy débil y fragil. — Ciertamente tú nunca podrás por ti misma acumular un tesoro semejante; pero escucha la buena, la feliz nueva que te anuncia el Espíritu Santo por boca del profeta: «Regocíjate, estéril, tú que no pares (que no obras por la caridad).» No te dice Dios por esto: ¿por qué afligirte, entristecerte asi, tú que no debes abandonarte al dolor? — Mas yo estoy sola, estéril y no produzco. — Que edifiques ó no sobre la justicia de la ley, que no produzcas como Agar, no importa (1). Tu justicia no es por eso sino mejor y mas elevada, á saber, Jesucristo, que sabrá libertarte del terror de la ley; porque ha atraido la maldicion sobre sí mismo para librarte de la maldicion de los preceptos (2).

¡Qué abuso tan peligroso de sagrada Escritura! ¿No

(1) V. Gal., 4, 27.

(2) Luther. *Ausleg. des Brief....* (*Comentario sobre la epístola á los de Galacia*) en el lugar citado, p. 258. Es claro que en este diálogo no se trata de una alma afligida porque no puede hacer todo el bien que desea, porque su posicion no la permite mostrar por las obras el amor que tiene para con su prójimo. En este caso Lutero la hubiera dado otros consuelos diferentes; sobre todo no hubiera citado el ejemplo de Agar. Entonces hubiera bastado decir á esta alma: *Tienes amor, es bastante; el amor es el cumplimiento de la ley. Pero eso es precisamente lo que Lutero no queria ni podia decir.*

es esto reemplazar la fe viva por la fe instrumental? Lejos de hallar consuelos en esta doctrina, no vemos ni se puede ver en ella mas que una falsa seguridad, un mortal adormecimiento. ¡Qué! la fe viva, este don celestial, esta virtud que justifica por medio del amor, seria incapaz de elevarse por encima de una justicia puramente legal. Despues ¡qué fragantes contradicciones! Mucho antes Lutero llamaba á la fe voluntad recta; aquí no descubrimos mas que una fe sin voluntad; allí era un principio de vida, aquí es la inercia misma; allí hacia constantemente el bien, continuamente adelantaba en el camino de la virtud; aquí no sabe mas que suspirar y gemir; ¡y eso es la verdadera fe!

En vano se querria negarlo: si la distincion de los reformadores significa por una parte que la fe justifica, pero no mientras que es activa, significa igualmente por otra parte que justifica cuando no es activa. Léanse de nuevo algunos pasajes citados anteriormente; y hasta entonces quizá no aparecerán en toda su claridad. Pero ante todo llamamos la atencion sobre estas palabras: «Luego que el hombre entiende que debe creer en Jesucristo, pero que la fe no puede servirle de socorro alguno, de alguna ventaja si el amor no se une á esta misma fe para darle la fuerza y propiedad de justificar; cuando el hombre entiende esto, decimos, necesariamente debe caer de la fe en la desesperacion, y hacerse á sí mismo este raciocinio. *Si la fe no justifica sin la caridad, entonces es inútil y nada vale, y la caridad sola es la que justifica.* Porque si la fe no abraza la caridad que la da su debida forma, esto es, la cualidad y propiedad de justificar, entonces la fe no es nada; y si no es nada, ¿cómo puede justificar?» Finalmente, recuérdese la descripcion de las riquezas conferidas al cristiano en el bautismo.

Mas todos estos pasajes establecen el dictámen que nosotros hemos emitido al señalar el sentido práctico

de la distincion que combatimos. Ciertamente segun Lutero, la fe activa no puede existir sin la que abraza á Jesucristo por la confianza; pero esta puede existir independiente de aquella; mas todavía pierde todo precio y valor cuando está acompañada de la primera. Por cierto no es esta la doctrina de san Pablo (Comp. Rom. v, 1-6. viii, 1-16; Gal. v, 6-22). Nosotros exclamaremos en el Espíritu Santo: ¡Padre, Padre compasivo! Mas los frutos del espíritu son el amor, la alegría, la paz, la paciencia, la caridad, la bondad, la longanimidad, la dulzura, la fidelidad, la modestia, la castidad. Asi pues sin la caridad, como sin las demas virtudes, ninguna paz, ninguna seguridad hay para el fiel, ninguna delectacion en el Espíritu Santo; y esto es lo que prueba el ejemplo mismo de Lutero. Como él no tenia una fe apacible, humilde, afectuosa, no experimentó la paz del alma, y ni podia experimentarla sino cayendo en un entorpecimiento letargoso, ó adormeciéndose con el sueño de la muerte. En cuanto á los consuelos que el dogma católico ofrece al cristiano, hablaremos de ellos mas abajo.

Pasemos al exámen de la segunda prueba, aquella que los protestantes traen con la mayor confianza, y que echa por tierra, á su parecer, toda la doctrina católica. Seguramente seria de parte de las diferentes iglesias una emulacion muy digna de elogios el glorificar á competencia, pero con discernimiento, á aquel á quien honran de consuno como único origen de la salvacion. Mas procuremos comprender bien las alegaciones de los reformadores. Dicen: El dogma católico, segun el cual el hombre que ama á Dios es solo amado de Dios, rebaja la bondad divina al nivel de la del hombre; porque amar al que nos ama, eso no es raro aun aquí abajo. Si pues no nos hacemos agradables á Dios hasta que la virtud de Cristo borra nuestros pecados y renueva nuestro ser moral, desde luego los méritos del

mediador estarian reducidos á la nada. Al contrario la redencion nos abre el cielo sin que antes seamos purificados del pecado: y entonces, solo entonces aparecerian con todo su esplendor los méritos de Jesucristo y su poder en presencia del Padre (1). Asi como una persona de condicion manifestaria tanta mas amistad á su amigo, cuanto mas favorable acogida diese á los extranjeros que este la presentase en sus trajes de camino, lo mismo ó poco menos sucede aquí, segun la opinion de los reformadores. ¿Mas trátase aquí de una vana etiqueta y de puras ceremonias? ¿No se trata, por el contrario, de un adorno interior, de la ropa nupcial, sin la cual no puede uno ser admitido al festin; dice aquel que es misericordia, pero que al mismo tiempo es la santidad y la justicia? Ademas ¿esta persona de clase no supondria, en estos extranjeros, tanta decision hácia su persona como hácia su amigo? Finalmente, ya que sabemos cómo las diferentes iglesias creen deber celebrar la gloria del Salvador, debemos ver ya cuál le tributa los homenajes mas dignos. ¿Mas sobre qué fundamento se apoya el baldon dirigido á la iglesia? Hé ahí lo que vamos á examinar.

Lo hemos comprendido: El dogma católico, segun el cual la fe viva por sí hace agradable á Dios, considera la justificacion por una parte como obra de Cristo, y por otra como obra del hombre: divide la gloria de la redencion entre el Salvador y su discípulo. Mas

(1) Chemnit. *Exam. Conc. Trid.* P. I. p. 265: «Videt enim pius lector, remissionem peccatorum adoptionem, ipsam denique salutem et vitam æternam adimi et detrahi satisfactioni et obedientiæ Christi, et transferri in nostras virtutes, Christo vero mediatori *hoc tantum* relinquitur, quod propter ipsius meritum accipiamus charitatem.... Exinanita est fides, et abolita promissio, si hæreditas ex lege, cujus summa est charitas!»

esta objecion por haber sido repetida mil veces no es menos injusta ni menos absurda. En efecto, si la iglesia enseñase que la caridad nace en el hombre, que renueva, purifica, consagra sin la gracia, ó bien si no hiciese intervenir al Salvador mas que para consumar nuestra justicia imperfecta, entonces esta objecion seria fundada; pero todo lo contrario, ve en Jesucristo la fuente de todo bien, hace de toda la vida interior una efusion del Espíritu Santo. ¿Cómo pues puede tratarse de una division de gloria? ¿Cómo se nos habla de ingratitud para con el Redentor? Sin duda la iglesia exhorta á sus hijos á apropiarse toda la virtud que les es ofrecida en Jesucristo; enseña sin duda que para alcanzar la amistad de Dios es necesario ser transformado y vivificado en Jesucristo; mas divisar en esta doctrina una division de gloria, es pretender que el hombre que muere de hambre divida el honor de rescate con la mano que le da alimentos. ¿Por qué no ha de hacer uso este desgraciado del alimento que se le presenta? ¿No pereceria infaliblemente si se contentaba con echar sobre su bienhechor una mirada de confianza? Pues tal es la conducta del protestante respecto de Cristo; pero en vano se lisonjea con dar gloria solo á Dios: si no despierta de su letargo perecerá en el pecado. ¡Señor! ¡Señor! exclama él (sed solo alabado), y no hace la voluntad del Padre celestial.

Mas ¿cómo los reformadores fueron conducidos á este nuevo error? Confundieron el objeto y el fin, los méritos de Cristo considerados en sí mismos, y la aplicacion que de ellos está hecha al fiel (1). Por otra

(1) El concilio de Trento distingue cinco causas de la justificacion, distincion cuyo sentido hubiera debido profundizar Sarpi antes de atreverse á vituperarla: «Hujus justificationis caussæ sunt *finalis* quidem gloria Dei et Christi, ac vita æterna: *efficiens* vero, misericors

parte miraron la caridad, que sin embargo es un don del cielo, como el fruto de la confianza, por consiguiente como el fruto de las fuerzas naturales; y de esta manera se figuraron que, segun los principios católicos, los pecados son perdonados al hombre en razon á sus

Deus, qui gratuito abluit, *meritoria* autem, dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. *Instrumentalis* item sacramentum baptismi..... demum unica *formalis* causa est justitia Dei; non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit: qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostræ, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes..... Sess. VI. c. VIII.» Mas esta es la causa formal que hiere á los protestantes. En el lenguaje culto de la edad media la causa formal es el *dans esse in aliquo, dans actualitatem*; aquí pues es aquello por lo que la justicia se forma, se realiza y se hace en el hombre un principio vivificante. Mas la justicia se hace formada viviendo en nosotros, dice el concilio de Trento, por la infusion de la justicia divina que rectifica nuestra voluntad. Anteriormente, hablando de la causa final, de la eficiente y de la meritoria, el mismo concilio habia dicho que el perdon de los pecados tiene su orígen, ya en la misericordia divina, ya en los méritos del Salvador: que el mismo Dios imprime su voluntad en nuestros corazones: *Nos justos facit* (Deus). Mas los protestantes olvidaron estas palabras, y se figuraron que, segun la doctrina católica, la sola recta voluntad alcanza el favor del cielo. Lutero dice (*Ausleg. des Br. a. d. Gal.* en el lugar citado, p. 70): La fe instrumental, la fe como órgano, es la causa formal de la justificacion: doctrina verdadera en su sistema; porque, segun él, el hombre es justificado desde que tiene esta fe, es decir, desde que percibe á Jesucristo, la justicia fuera de nosotros. ¿Mas esta doctrina satisface á la idea bíblica y aun

propios méritos. Sin duda interpretaciones falsas de la Escritura santa ejercieron tambien aquí una influencia muy funesta. En efecto en las Escrituras es representado Dios como amando al hombre antes que el hombre ame á Dios (I. san Juan IV. 10 y siguiente); y la

racional de la apropiacion viviente? Hé ahí lo que niegan los católicos; y sostienen que defendiendo esta idea rigurosamente, no quitan la gloria á Jesucristo, ni aminoran el beneficio de la redencion. Calvin. *Antidot. in concil. Trident. opusc.* (p. 704, se expresa con mucha ingenuidad: «Porro quam frivola sit et nugatoria causárum partitio..... supersedéo dicere.» Calvino tenia razon, muchísima razon para no empeñarse en distincion alguna, porque de ahí dependia la existencia del protestantismo.

Chemnit. *Exam.* P. I. p. 266; hace esta advertencia: «Sed Andradius hanc Christi mediatoris justitiam fide nobis imputatam blasphemat esse commentitiam, adumbratam et fictitiam. Nullum autem habent aliud argumentum: nisi (!) quod opponunt absurditatem ex Physica et Ethica: absurdum scilicet esse (sicut Osius inquit) dicere alicujus rei formam esse, quæ ipsi rei non insit, ut si dicant, parietem esse album albedine, quæ vesti meæ inhæreat, non parieti: vel Ciceronem esse fortem fortitudine, quæ non ipsi, sed Achillis animo inhæreat. Quid vero hæc argumenta aliud ostendunt, quam Pontificios in doctrina justificationis, relicta evangelii luce, quærere sententiam, quæ conformis et consentanea sit philosophicis opinionibus, aut certe legalibus sententiis de justitia? Evangelium vero pronuntiat esse sapientiam in mysterio absconditam, quam nemo principum hujus sæculi cognovit. Ideo cum habeamus sententiæ nostræ in scriptura certa et firma fundamenta (?) non est curandum, etiamsi incurrat in absurditatem philosophicam.» Lo hemos comprendido: en el sistema protestante no puède concebirse filosóficamente la apropiacion de los méritos de Cristo. En efecto, la obediencia apropiada al hombre en este sistema no le pertenece, no es su propiedad íntima; lo cual es un *absurdo en filosofía*. Hé ahí por qué no

iglesia enseña que Dios no ama sino á aquel que tiene la caridad. Por esta doctrina parecemos desconocer la gracia puramente gratuita, y querer merecer la amistad de Dios por nuestro amor. Para contestar á esta dificultad los alegan los católicos un gran número de

se concibe tampoco la fe protestante: ella debería apropiarnos igualmente los méritos de Cristo, y eso sin apropiarnoslos: sobre esta confusion de ideas estriba la objecion siguiente; «Sed hoc dicunt esse totum meritum Christi, quod propter illud misericordia Dei infundat nobis novam qualitatem justitiæ inhærentis, quæ est charitas, ut illa justificemur: hoc est, ut non propter Christi obedientiam, sed propter nostram charitatem absolvamur coram judicio Dei, adoptemur in filios.,...» Chemnit. l. 1. p. 263. Conócese bien que aquí lo divino y humano, el objeto y el fin están confundidos. Aunque Chemnit añade: «Ut ita misericordia Dei *tantum* sit causa efficiens et obedientia Christi *tantum* sit meritoria causa,» no puede menos de causar espanto; porque si se consideran en sí mismos la misericordia divina y los méritos del Salvador, ¿pueden ser otra cosa? ¿Qué quiere pues Chemnit? Quiere que la obediencia de Cristo sea la causa formal de la justificacion, esto es, quiere que se nos haga propia, sin que nosotros por nuestra parte seamos obedientes. En una palabra, el autor pretende que, para poner los méritos del Salvador en su verdadera claridad, es necesario decir que perdonan nuestros pecados, no solo cuando los abandonamos nosotros mismos, sino aunque permanezcamos en ellos y no tengamos mas que la fe.

El autor que acabamos de citar dice en las páginas 263 y 264: «Los católicos niegan el perdon de los pecados por los méritos del Salvador, porque este mismo perdon para ellos es á un tiempo la destruccion de los pecados y la infusion del amor divino.» Pero hé aquí lo que enseñan los católicos: Abrazando la misericordia divina en Jesucristo, la fe, produce necesariamente el amor de Dios, y destruye por eso mismo el amor del pecado. ¿Es esto pues negar el perdon de los pecados en Jesu-

pasajes que parecen contradecir el que acabó de citarse, y despues añaden: Segun el oráculo de san Juan, el amor de Dios abraza á todas las criaturas (τὸν κόσμον); mas para que el amor infinito se realice en el hombre, es necesario que el hombre mismo entre en este amor, que le reciba en su corazon y voluntad, es decir, es necesario que el amor sea recíproco (Juan, XIV. 21, 23). Así hay en la sagrada Escritura dos clases de expresiones para designar una sola y la misma verdad. Mas en el punto de justificacion, en donde se trata *del acto por el cual el hombre entra en la amistad de Dios*, la iglesia sostiene el último género de expresiones; único modo verdadero de interpretar los libros santos en este artículo.

En cuanto á la tercera prueba, consideramos la doctrina protestante en sus relaciones con la humildad.

cristo? Calvino echa en cara á la iglesia hacer consistir la justificacion, parte en el perdon de los pecados, y parte en la regeneracion espiritual. *Antidot. in Concil. Tridentin. opuscul.* p. 704: «Sed quid facis istis bestiis (á los católicos)?.... Nam justitiæ partem operibus hinc constare colligunt, quod nemo absque spiritu regenerationis per Christum Deo concilietur;» y mas arriba: «ac si *partim* remissione, *partim* spirituali regeneratione justi essemus.» Como la fe justifica á los ojos del reformador independientemente de toda vida nueva, debia, para ser consecuente, sostener que nos hacemos justos por el solo perdon de los pecados. Mas si los católicos, al contrario, juntan la justicia á la regeneracion, no es menos cierto que la justificacion consiste, parte en el perdon de los pecados, y parte en la restauracion del hombre; porque la fe crea necesariamente un corazon, un alma, una vida nueva. Así en el justo la fe y la vida nueva son una unidad indivisible (*fides formata*), como en Dios el perdon de los pecados y la santificacion no influyen mas que una sola cosa.

Sin duda la primera virtud de la fe descrita por san Pablo, es la humildad, la abnegacion ó renuncia de sí mismo en Jesucristo; y no se puede negar que los reformadores, cuando definieron la fe, no habian sido guiados por esta verdad. Mas cuando imaginaron que la fe justifica sin las virtudes que la acompañan necesariamente, esto es, sin el amor, sin la renuncia de sus propios méritos, idearon el medio de dispensarse de la humildad por la humildad misma, y para manifestarse verdaderamente humildes, enseñaron que la humildad no nos hace agradables á Dios. Ignorarse á sí misma, ocultarse á sus propios ojos, ya lo sabemos, ese es el carácter de la madre de las virtudes: ¿pero qué hombre verdaderamente humilde, preguntamos, pretendió jamás que la humildad no nos hace agradables á Dios? Y si, ademas de la creencia en los méritos del Salvador, cuya sola creencia nos obliga á buscar nuestra salvacion fuera de nosotros, existiese un medio capaz de producir la humildad en nuestros corazones, desde entonces no tendriamos ya necesidad de estos méritos: tan cierto es que todo depende de la abnegacion de sí mismo, que debe preceder á todos los demas movimientos excitados por el Espíritu Santo. Sin embargo, segun los reformadores, no puede justificarnos delante de Dios; porque, dicen, consiste en la persuasion misma de que no posee esta virtud. Los nuevos profetas abusaron aquí tambien de unos sentimientos vagos y confusos, si bien muy laudables por otra parte. Jamás pudieron comprender lo que la humildad tiene de activo y positivo; y mucho menos todavía comprendieron que una cosa es enseñar que el hombre puede hacerse justo, y otra considerarse personalmente como tal. En efecto, esta última opinion seria la extincion y muerte de toda vida espiritual; la primera por el contrario, es su condicion única, é indispensable.

Observemos finalmente las contradicciones en que se envuelven los protestantes. La verdadera humildad, dicen, tiene su fundamento en la doctrina de que no es necesaria para la justificacion; y alegan, por razon de esta no necesidad, que en el hombre siempre es impura, empañada con el orgullo y el amor propio. Asi para producir la humildad en los corazones, dicen los reformadores que no es mas que un nombre vano; para darla una base sólida, niegan su posibilidad ó al menos su eficacia. Pero finalmente, ó no existe verdadera humildad, y entonces la doctrina protestante es falsa, porque no puede hacer humildes á sus sectarios, ó existe una verdadera humildad; y entonces tambien es falsa la doctrina protestante, porque pretende lo contrario.

Hé aquí una contradiccion parecida, ó mas bien la misma reproducida bajo diferente forma. Al leer los escritos de los reformadores no puede uno menos de abrigar este funesto pensamiento: «Segun la opinion de los reformadores, se dice uno á sí mismo, la virtud, la justicia y la perfeccion moral son una cosa en extremo peligrosa; porque en el momento que el principio de la santidad se ha apoderado del fiel, desenvuelve el gérmen de su destruccion. El hombre justificado necesariamente cae en el orgullo; de allí llega hasta á igualarse á Dios, y disputarle la majestad suprema. Es necesario pues, parece continúan los apóstoles de la reforma, es necesario que el cristiano conserve siempre el mal en su corazon; el bien es incompatible con la humildad; en medio del vicio es donde ella lleva sus mas bellos frutos.»

Oigase finalmente el pasaje siguiente vertido con una admirable sencillez: «Una tarde, durante la comida, el doctor Jonás dijo al doctor Martin Lutero, que el mismo dia él habia comentado en su plática las palabras de S. Pablo (II. Timoth. 4.): *Reposita est mihi*

corona justitiæ; despues añadió: ¡Con qué magnificencia de expresion habla S. Pablo de su muerte! Por lo que á mí toca, no puedo creer eso (*). Sobre lo cual respondió Martin Lutero: Yo juzgo que el apóstol mismo no le creia con tanta seguridad como de ello ha hablado. En verdad, no puedo, ¡ay de mí! creerlo con tanta fuerza, como puedo predicarlo, decirlo y escribirlo, ni como los demas quieren pensarlo de mí. Digámoslo sin rodeos, *no seria bueno que el hombre hiciese todo lo que Dios manda; porque eso seria concluir con su divinidad, y se haria embustero, y no podria permanecer verídico.* Entonces tambien san Pablo seria refutado, cuando escribió á los romanos: Dios lo ha sepultado todo bajo el pecado, para tener misericordia (1).»

§. XIX.

Breve exposicion de las contrariedades acerca de la fe.

Hé aquí en pocas palabras los puntos en que convienen y se contradicen los diferentes símbolos en el artículo de la fe.

I. Si por la fe se entiende el objeto de nuestra creencia, esto es, la institucion fundada por Jesucristo, el católico dice sin rebozo: *Por la fe podemos alcanzar el favor del cielo.* En efecto, Jesucristo hijo de Dios, hé aquí el único nombre en el cual podríamos ser salvos; nombre divino que nos ha sido dado por la misericordia, sin atencion á los méritos de la humanidad en general, ni de tal hombre en particular. Así pues no hay oposicion sobre este particular.

II. ¿Pero cómo pasa la fe objetiva á su objeto?

(*) Lo que el doctor Jonás no puede creer es que la *Corona de la justicia le esté reservada para él.*
(*N. D. T. F.*)

(1) Luther. *Tischreden* (*Discursos familiares*), Jena, 1603, p. 166.

¿Cómo es aplicado al hombre el remedio ofrecido en Jesucristo? Aquí empieza la contrariedad. Sin embargo, todas las iglesias enseñan de acuerdo que, para hacerse hijo de Dios, debe el hombre unirse á Jesucristo y formar con él una sociedad espiritual. Mas á esto añade el católico: Si esta alianza se verifica solo por la inteligencia y no por el sentimiento; si este comercio solo está fundado en una fe puramente especulativa, en una simple profesion de las verdades cristianas; en otros términos, si el hombre no se une al Salvador, tanto por la voluntad y las obras, como por la caridad y las demas virtudes, entonces la fe no puede, de modo alguno, hacerle justo delante de Dios. Pero nosotros al contrario, entendemos por la palabra fe este divino sentimiento que nos hace nuevas criaturas, este espíritu superior que restaura y vivifica todo nuestro ser; y en este sentido la fe sola nos hace hijos de Dios; porque entonces contiene todo lo demas (1). Advertimos con todo eso que, segun la doctrina católica, la caridad es la forma primera, esencial de la fe justificante; y muy lejos de que el amor nazca despues de la justificacion, es necesario que la fe esté animada por el amor para justificar. Es la fe en el amor, y este en la fe lo que justifica; estas dos virtudes son, bajo este concepto, una unidad inseparable (2). Virtud positiva

(1) Al principio de la reforma, muchas veces la proposicion *la fe sola justifica* significaba tambien que los sacramentos no son necesarios. Por eso, en muchas conferencias, los católicos insistieron sobre este punto, que los sacramentos son el medio primero é indispensable de la justificacion. No se cuestiona aquí acerca de los medios exteriores de la gracia, sino solamente de las santas disposiciones del corazon, asi como de su manifestacion.

(2) Con respecto á esto, el cardenal Sadoleto, obispo de Carpentras, se expresa muy bien en su *Carta á los*

y negativa al mismo tiempo, la fe justificante no es solamente la esperanza en el perdon de los pecados: es ademas la voluntad santa agradable á Dios. Sin duda la caridad es el vástago de la fe, pero la fe no justifica hasta despues de haber llevado este fruto: sin duda la fe es un principio de vida; mas, para alcanzar el favor del cielo, es necesario que haya desplegado su fuerza vivificante (1).

de *Ginebra*. Dice: «Assequimur bonum hoc nostræ perpetuæ universæque salutis, fide in Deum sola et in Jesum Christum. Cum dico fide sola, non ita intelligo, quemadmodum isti novarum rerum repertores intelligunt, *ut seclusa charitate et cæteris christianæ mentis officiis* solam in Deum credulitatem et fiduciam illam qua persuasus sum in Christi cruce et sanguine mea mihi delecta omnia esse ignota: est hoc quidem etiam nobis necessarium, primus hic nobis patet ad Deum introitus; sed is tamen non est satis. Mentem enim præterea afferamus oportet pietatis plenam erga summum Deum, cupidamque efficiendi quæcumque illi grata sint: in quo precipue virtus Spiritus Sancti inest. Quæ mens, etiamsi interdum ad exteriora opera non progreditur, ipsa tamen ex sese ad bene operandum jam intus parata est, promptumque gerit studium ut Deo in cunctis rebus obsequatur: qui verus divinæ justitiæ in nobis est habitus.» Despues de haber citado muchos pasajes de la Escritura, continúa Sadoleto: «Certe fides, quæ in Deum nostra per Jesum Christum est, non solum ut confidamus, in Christo, sed bene in illo operantes, operarive instituentes ut confidamus, imperat nobis ac præscribit. Est enim amplum ac plenum vocabulum fides, nec solum in se credulitatem et fiduciam continet; sed spem etiam et studium obediendi Deo, et illam, quæ in Christo maxime perspicua nobis facta est, principem et dominam christianarum omnium virtutum charitatem.»

(1) Sadoleti Epp. l. XIII. n. 2. Gaspari Contareno Cardinali: Opp. edit. Veron. tom. II. p. 45: «De justificatione et justitia, placet mihi vehementer tuarum ratio-

III. Oigamos ahora á los protestantes: Si consideramos la fe en su objeto, dicen, no solamente es la creencia en las verdades cristianas (1), sino que abraza la certeza de la amistad celestial, y la esperanza en el perdon de los pecados. Pues esta sola confianza, continuan, reconcilia al hombre con su autor, le justifica

num contextus et distinctio ex Aristotele sumpta. Sequitur enim certe charitas cursum illum antecedentem, quo ad justitiam pervenitur: non tamen sequitur eadem charitas (meo quidem animo opinioneque) justitiam, *sed eam ipsa constituit*; vel potius charitas ipsa est justitia. Habet enim formæ vim charitas: forma autem est id quod ipsa res. Cum ergo acceditur præeunte illa præparatione ad justitiam acceditur una et ad charitatem: ad quam cum est perventum, tum justitia per ipsam charitatem constituitur. Justitiam voco, non vulgari, neque Aristotelico nomine, sed christiano more ac modo, eam quæ omnes virtutes complexa continet: neque id humanis viribus, sed instinctu influxuque divino etc.»

(1) Sin embargo, en este punto como en otros muchos, Lutero fluctuaba entre muchas opiniones; fluctuacion cuya causa es necesario buscar en la idea confusa que tenia de la palabra *fe*. Frecuentemente usa el término *creer* en el sentido de *tener por cierto*; asi por ejemplo (*Ausleg. des Briefes an die Gal.*, lugar citado, p. 70) llama á la fe una *creencia elevada*, *oculta*, *incomprensible*. Pero dos líneas mas abajo dice que es *la verdadera esperanza y la confianza del corazon*. En otro lugar compara la fe á la dialéctica, y la esperanza á la retórica; lo que quiere decir que la primera es puramente especulativa y la segunda práctica. En su obra *De servo arbitrio*, l. I. p. 177. b..... presenta nuevamente la fe como una creencia firme; observacion que se aplica á un gran número de pasajes, en donde la opone á la contemplacion futura. En la obra *de Captivit. Babyl.* Opp. tom. II. p. 279. b. dice: «Verbum Dei omnium primum est, quod sequitur fides, fidem charitas, charitas deinde facit omne bonum opus.» Aquí la fe es un acto del hombre (*á la predicacion sucede la fe, despues la confianza*;

delante de Dios. A la verdad este sentimiento de la amistad divina debe ir seguido de la caridad y de las buenas obras; pero asi como estas obras, por su presencia, de ningun modo contribuyen á la justificacion, asi tampoco su ausencia nada quita al hombre justificado. De consiguiente la caridad no es la forma de la fe; pero el hombre es justificado tan luego como tiene confianza en el Salvador. Desde este momento ha recibido el rocío del cielo; y si no lleva fruto, no por eso deja de ser el árbol plantado por la mano de Dios. Asi los protestantes, atribuyendo á la fe sola la virtud de justificar, excluyen las obras hechas ya antes, ya despues de la justificacion; mejor dicho, rechazan todas las santas disposiciones del corazon. Y, para advertirlo de paso, esta doctrina no tiene el mas mínimo fundamento en la Escritura: san Pablo nunca ha distinguido asi entre la fe y la caridad, y Santiago está formalmente en contra de esta doctrina (1).

mas ¿cuál es este acto? Probablemente es la creencia y la confianza reunidas. ¡Cuántas no han sido las consecuencias funestas de estas fluctuaciones, de estas eternas oscilaciones en la fe! De ahí ha nacido la indiferencia dogmática que, en nuestros dias, mina la reforma por el cimiento; de ahí ha nacido la opinion de que basta tener confianza, como si se concibiera la confianza sin la fe.

(1) Es, segun las explicaciones dadas en los párrafos precedentes, como debe apreciarse el pasaje de Gerhard (*loc. theol.* tom. VII. p. 206 et seq. loc. XVII. c. 3. sect. V) en donde intenta probar por la tradicion la doctrina protestante relativa á la fe. Todo este pasaje es una compilacion indigna de un hombre tal como Gerhard. Enseña un padre que la fe en Jesucristo conduce á la salvacion, y al momento sin tener en cuenta el sentido del autor, le cita en favor del dogma protestante. San Ireneo dice que la fe *católica*, con exclusion de la fe de los sectarios, nos da sola el derecho á la herencia eterna. Y

§. XX.

De la certeza de la justificacion y de la salvacion.

El cristiano debe estar cierto de poseer el cielo algun dia, tal es un nuevo dogma que en el sistema protestante se une íntimamente con la doctrina concerniente á la fe (1). Este dogma, decia Melanchthon, es de tal manera claro y conforme con la Escritura, que los escolásticos por solo haberlo desechado han dado prueba de una extraña ignorancia y de una rara necedad (2). En cuanto al enlace de esta enseñanza con todo

bien, ¿quién lo creeria? ¡Nuestro doctor añade estas palabras para denotar que la fe predicada y producida por Lutero nos abre la puerta del cielo! Cuando sobre el pecado original, sobre la gracia y la libertad, un padre de la iglesia, por ejemplo san Juan Crisóstomo, nada ha enseñado menos que el dogma protestante, no puede haber erigido los principios de Lutero en cuanto á la fe. Esto no es ciertamente tan difícil de entender; pero exigir tanta penetracion en Gerhard seria ser demasiado exigente, puesto que nunca ha conocido la necesidad de mirar dos cuestiones en su conexion recíproca.

(1) *Apol.* IV. §. 40. p. 83: «Non diligimus, nisi certo statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum.» XII. *De pœnitent.* §. 20. p. 157: «Hanc certitudinem fidei nos docemus requiri in Evangelio.» La apología habla frecuentemente sobre esta doctrina. Calv. *Instit.* l. III. c. 2. §. 16. fol. 197: «In summa: vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus deque ejus benignitate omnia sibi polliceetur: nisi qui divinæ erga se benevolentiæ promissionibus fretus, indubitatam salutis expectationem præsumit.»

(2) Melancht. *Loc. theolog.* p. 116: «Ut vel hoc solo loco satis appareat, nihil fuisse spiritus in toto genere.»

el sistema es por cierto mas evidente que la lúz del dia. Ya lo hemos visto, destruyendo en el hombre toda facultad espiritual, querian los reformadores procurar al cristiano, luego que experimenta buenos deseos, algunos movimientos hácia las cosas de lo alto, la certeza que Dios ha empezado á obrar en él, y que continuará su obra. Tambien hemos oido exclamar á los mismos doctores: ¡O hombre! mira en derredor tuyo, y aprovéchate de la misericordia divina (1). Y ¿cuál es la consecuencia de esto? Ciertamente el error que señalamos. Ademas la certeza de la salvacion supone por una parte que Dios tiene predestinado al hombre para la gloria; y por otra que Dios no obra, no planta, no vivifica mas que en sus elegidos: porque si el hombre nunca pudiera apartar la gracia que una vez ha experimentado, este solo pensamiento reduciria á la nada la certeza de que se trata. Tambien los reformados han dado por sí á esta doctrina todos sus desarrollos; los luteranos, al contrario, despues de haber admitido la consecuencia

(1) Melancht. *Loc. theolog.* p. 92. dice: «Debebant enim non opera sua sed promissionem misericordiæ Dei contemplari: *Quid est enim iniquius, quam æstimare voluntatem Dei ex operibus nostris*, quam ille suo verbo nobis declaravit?» Indudablemente nada si el hombre no tiene libertad alguna. Si despues de estas palabras añadimos que á los ojos de los reformadores la certeza del perdon de los pecados y la de la salvacion son una sola, una misma cosa, ya no sorprende ver á Melanchthon exigir que se tenga seguridad de su salvacion eterna aunque no pueda haberla de su perseverancia: «Certissima sententia est oportere nos certissimos semper esse de remissione peccati, de benevolentia Dei erga nos, qui justificati sumus. Et norunt quidem fide sancti, certissime se esse in gratia, sibi condonata esse peccata. Non enim fallit Deus, qui pollicitus est, se condonaturum peccata credentibus, *tametsi incerti sint, an perseveraturi sint*.»

han desechado por fin el principio; hé ahí por qué advertimos tan grandes vacíos en todo su sistema.

Por las razones contrarias no admiten los católicos que el hombre pueda tener una certeza completa de su salvacion eterna (1). Como segun su doctrina la natura-

(1) *Concil. trident.* sess. VI. cap. IX: «Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, de sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest; *cum nullus scire valeat certitudine fidei*, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.» Cap. XII: «Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero prædestinatorum: quasi verum esset, quod justificatus amplius peccare non possit, aut si peccaverit certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit.» Cap. XIII: «Similiter de perseverantiæ munere, de quo scriptum est: qui perseveravit usque in finem, hic salvus erit: quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere ut perseveranter stet, et eum, qui cadit restituere: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur: tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare, et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur (Phil. II, 12).... Formidare enim debent, scientes quod in spem gloriæ, et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quæ superest cum carne, cum mundo, cum diabolo: in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia apostolo obtemperent dicenti: Debitores sumus, non carni, ut secundum carnem vivamus, si enim secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.»

leza caida no está despojada de todo gérmen de vida, de toda facultad superior, no pueden distinguir con una señal cierta la operacion de la gracia, de los efectos del principio divino en el hombre (1); y aunque pudieran, la seguridad basada en este fundamento seria muy debilitada por la doctrina de la cooperacion á la gracia. En efecto, instruido por lo pasado el católico, si bien lleno de confianza, tiembla sobre el porvenir; y ademas nosotros desechamos la predestinacion absoluta, sola la que podria desterrar todo temor de su espíritu. Con todo eso, lo repetimos, para no descansar en una falsa seguridad, el cristiano católico no espera menos por eso con el corazon lleno de esperanza el gran dia del juicio.

(1) Melancht. *Loc. theolog.* p. 121, dice: «Los efectos del Espíritu Santo atestiguan que habita en nuestros corazones (*Quod in pectore nostro versetur*), porque cada uno puede saber por experiencia si odia el pecado verdaderamente.» Este *criterio* es tanto mas sorprendente en boca del reformador, cuanto enseña que el pecado permanece en el corazon del hombre regenerado, esto es, que no ha sido verdaderamente detestado en él. Por otra parte la esperanza descansa solamente segun estos principios en la dignidad del hombre; mientras que, si la doctrina protestante sobre la fe cuenta todavía un número tan grande de partidarios, es porque los fieles apoyados solamente en sus méritos caerian necesariamente en la desesperacion. Finalmente la regla designada por Melanchthon habia sido ya dada por los teólogos de la edad media, y todo el mundo ve que no puede hallar aplicacion sino en el sistema católico. Santo Tomás de Aquino en el lugar citado. Q. cxii. art. v, dice: «Hoc modo aliquis cognoscere potest, se habere gratiam, in quantum scilicet percipisse delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur.» Apocal. 1: «Vincenti dabo manna absconditum, quod ne-

Mas oigamos las confesiones de Calvino: veamos sus grandes esfuerzos para introducir la nueva doctrina.

«No hay tentacion alguna de Satanás, dice, mas »peligrosa que aquella que conduce al fiel á dudar de »su predestinacion y á buscarla en los malos caminos. »Esta tentacion es tanto mas funesta, cuanto que casi »todos los hombres son mas bien conducidos á ella que »á ninguna otra. En efecto, de tarde en tarde es, con»tinúa el doctor, cuando se halla un hombre cuyo es»píritu no sea alguna vez acometido de este pensamien»to. *En ninguna parte puedes hallar la fuente de tu »salvacion mas que en la predestinacion divina: ¿quién »pues te ha revelado que eres un elegido de Dios?»* Calvino concluye así, hablando segun su propia experiencia: «Luego que una incertidumbre semejante se »ha apoderado del cristiano, ó hace sufrir á este des»graciado horribles tormentos, ó enajena su razon (1).» En vano Calvino habia asegurado á sus discípulos de su salvacion eterna: lás supersticiones mas groseras, las perplejidades y las alarmas, hé ahí lo que produjo su malhadada doctrina: tan cierto es que un árbol malo no produce mas que malos frutos. El pecado y la lucha contra el pecado sembraron la turbacion y las congojas en las conciencias, porque jamás gozarán de una tranquilidad perfecta, en tanto que el mal tenga

mo novit, nisi qui accipit, quia sc. ille, qui accipit, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde apostolus dicit I. ad Cor. IV: Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum etc.».

(1) Calvin. *Institut.* l. III. c. 24. §. 3. fol. 353..... «Eoque exitialior est hæc tentatio, quod ad nullam aliam propensiores simus fere omnes..... Quæ si apud quempiam semel invaluit, aut diris tormentis miserum perpetuo excrutiat aut reddit penitus attonitum.»

su morada entre los hombres (1). Segun el oráculo de san Pablo, es cierto, el espíritu testifica que somos hijos de Dios (2); pero esta voz interior es tan frágil, tan débil que, en el sentimiento de su indignidad, apenas se atreve el fiel á oirla. Ocultarse á sus propios ojos, querer permanecer un misterio para sí misma, hé ahí el carácter de la verdadera alegría en el Señor; y mientras mas humilde es el hombre, y mas se eleva á un alto grado de perfeccion, menos se atreve á alabar-

(1) Calvin., loc. cit. c. 2. §. 17. fol. 198: «Nos certe dum fidem docemus esse certam ac securam, non certitudinem aliquam imaginamur, quæ nulla tangatur dubitatione, nec securitatem, quæ nulla sollicitudine impetatur; quin potius dicimus, perpetuum esse fidelibus certamen cum sua ipsorum diffidencia.» Aquí Calvino echa por tierra la certeza que habia establecido á tanta costa. ¿De dónde provienen estas contradicciones asombrosas? De que el reformador se veia obligado á llamar en su auxilio al sofisma para imponer á la razon las cosas que repugnan á la razon.

(2) Sarpi, *Hist. del concilio de Trento*, traducida por Amelot de la Houssaie. Amst. 1699. p. 198: «Al principio del capítulo nono, en donde se decia *que los pecados no son perdonados por la certeza que se tenga del perdon*, el legado cambió la palabra CERTEZA en las de jactancia y de confianza presuntuosa, en virtud de esta certeza de la gracia. Y al fin del mismo capítulo, en vez de decir, *porque nadie puede saber con certeza que ha recibido la gracia de Dios*, la palabra *con certeza* fue cambiada en las de *certeza de la fe*.» El autor explica esto mas abajo: La fe, dice, es eternamente cierta; y aun cuando el fiel muda, ella permanece inmutable. Al contrario el que cree hallarse en estado de gracia no puede tener certeza de que no se caerá de este estado por el pecado. Por eso el fiel, aunque esté lleno de confianza en este punto, no puede estar cierto, *con la certeza de la fe*, que alcanzará la salvacion eterna.

se de una seguridad tan incompatible con la inestabilidad de las cosas de aquí abajo. Así á proporcion que el término manifestado por la *iglesia* á sus hijos está colocado en una region elevada, mejor se debe comprender por qué la iglesia desecha la certeza de la salvacion. Apoyados los católicos en este fundamento enseñan que el fiel puede y debe hacerse digno de la felicidad eterna; pero que jamas tiene la certeza de serlo efectivamente. Segun los reformadores, al contrario, el hombre no puede de modo alguno merecer el cielo; pero no debe estar menos seguro de alcanzarlo.

En toda la vida espiritual vemos reproducirse la ley que hemos establecido siempre. Así la inocencia que acaba de reconocerse se pierde ordinariamente en este mismo acto: así el pensamiento de la pureza del acto que vamos á hacer, lo hace muchas veces impura á los ojos de Dios. Oid al gran maestro: «Es preciso que nuestra mano derecha ignore lo que hace la izquierda.» Llena de dolores á la vez y de consuelos, la vida espiritual de los santos aparece pacífica, sin ruido, sin brillo: la santidad no se glorifica á sí misma: abandona á Dios su propio juicio. Mas sois luterano, reformado, preguntad á este hombre lo que piensa dentro de sí, y bajo su palabra le mirareis como un santo desde esta vida; pues que decís con vuestros maestros que la santidad no es mas que un nombre vano, que no hay santos en el cielo ni en la tierra. Por lo que toca á nosotros, la presencia de un hombre que manifestase francamente estar seguro de su salvacion, nos causaria una impresion penosa, y probablemente no podriamos alejar del pensamiento que hay algo de diabólico en aquel hombre.

Sin embargo es necesario conocerlo, esta doctrina contiene tambien algun aspecto verdadero. Individualizando las verdades cristianas, proclamaron los reformadores la obligacion de aplicárselas á sí mismos: qui-

sieron que el fiel estimase las promesas evangélicas como si le pertenecieran en particular.

De las buenas obras.

§. XXI.

Doctrina católica acerca de las buenas obras.

Entiende la iglesia por *buenas obras* todos los actos morales del hombre justificado en Jesucristo, ó ya los frutos de la recta voluntad, del amor dirigido por la fe. No se trata pues de devociones, de ceremonias, de prácticas exteriores. Toda vez que la iglesia no ve ya pecado en el hombre regenerado, puesto que enseña que todas sus facultades son santas, agradables á Dios, síguese que debe sostener la posibilidad, existencia y mérito de las buenas obras. Dedúcese tambien por una consecuencia no menos rigurosa que puede exigir el cumplimiento de la ley. Mas ante todo debemos advertir que la iglesia no llama buenas mas que á las obras hechas en Jesucristo: solo habla del cumplimiento de la ley en Jesucristo. Hé aquí la enseñanza del concilio de Trento sobre este punto; «Puesto que Jesucristo como el jefe en sus miembros, como la vid en sus pámpanos, derrama incesantemente su virtud en los que estan justificados, virtud que precede, acompaña y sigue siempre á las buenas obras, y sin la cual en manera alguna podrian ser meritorias ni agradables á Dios, necesario es creer que nada falta ya á los que estan justificados, para ser estimados por estas buenas obras hechas en la virtud de Dios, y tener plenamente satisfecha la ley divina, segun el estado de la vida presente, y tener merecida la vida eterna, para obtenerla á su tiempo, con tal que mueran en gracia (1).»

(1) *Conc. Trid.* sess. VI, c. 16.

Aparece igualmente de este pasaje en qué sentido las obras son llamadas meritorias. Partiendo del dogma fundamental de toda verdadera religion que Dios nos ha dado la existencia, que nos ha reservado el cielo por un amor puramente gratuito, suponiendo por otra parte la fe en esta verdad, llamamos meritorias á las obras que se hacen libremente en la virtud de Jesucristo; y por esta razon añade el santo concilio: *La bondad de Dios es tan grande que mira sus dones como nuestras propias acciones* (1). Tal es la idea que la iglesia ha dado en todos los siglos de la palabra *mérito*. Asi la proposicion, *el cristiano debe merecer la vida eterna*, significa que debe hacerse digno de ella por el Salvador: que entre el cielo y el hombre debe establecerse una union íntima (2), una relacion tan estrecha

(1) El mismo Calvino reconoce expresamente que es tal la doctrina católica sobre las buenas obras. Dice: *Instit.* l. III. c. 11. §. 14. p. 266: «Subtile effugium se habere putant sophistæ, qui sibi ex Scripturæ depravatione et inanibus cavillis, ludos et delicias faciunt; nam opera (las obras de las que dijo san Pablo que no justifican) exponunt, quæ litteraliter tantum et liberi arbitrii conatu extra Christi gratiam faciunt homines necdum regeniti, id vero ad opera spiritualia spectare negant (con derecho). Ita secundum eos tam fide quam operibus justificatur homo, modo ne sint propria ipsius opera, sed dona Christi et regenerationis fructus.» Por lo demas no dice el católico: el hombre es justificado *tam fide quàm operibus*, como si la fe y las obras fuesen dos cosas independientes la una de la otra.

(2) Santo Tomas de Aquino se expresa excelentemente sobre éste objeto: la idea del mérito, dice, está fundada sobre la idea de justicia (en el sentido griego y latino de la palabra). Pues la justicia absoluta no puede tener lugar mas que de igual á igual. Dar de lo *suyo* tanto como se ha recibido ó recibiere, es dar segun mérito, es obrar justamente; lo cual supone igualdad perfecta entre

como entre el principio y la consecuencia, es decir, entre la santificacion y la glorificacion. Puesto que la justicia es inherente al fiel, profundamente arraigada en él, se sigue que la salvacion del hombre ingerida en esta justicia se desarrolla y crece por las buenas obras. La semilla celestial sembrada en el justo debe producir frutos para el cielo (1). Si antes no podiamos merecer

las dos partes. En este sentido no puede haber cuestion sobre el mérito ante Dios, puesto que nada le ofrecemos nuestro, nada que no hayamos recibido de él; por consecuencia no nos vuelvo de lo suyo en cambio de lo que le damos. Pues si la sagrada Escritura habla de recompensas reservadas á la virtud; si dice que cada uno recibirá segun sus obras, solo se trata de una justicia y mérito condicionales. Loc. cit. Q. CXIV. art. I: «Manifestum est autem, quod inter Deum et hominem est maxima inæqualitas, in infinitum enim distant; totum quod est hominis bonum, est à Deo, unde non potest hominis à Deo esse justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quandam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini est à Deo, et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis: ita sc. ut id homo consequatur à Deo, per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod à Deo sunt ordinatæ. Differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti: quod non est in aliis creaturis.»

(1) Respondiendo á la cuestion sobre si podemos llegar al cielo sin la gracia, y si nos hacemos dignos de él con dicho auxilio, el mismo doctor escribe estas palabras. Q. CXIV. art. II: «Non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per *pura* naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem

la gracia que precede á la regeneracion; en este momento el estado de la cuestion ha variado. En efecto entonces la gracia y la naturaleza decaida, Dios y el hombre culpable estaban en presencia; mas ahora no sucede ya así. Si abandonado el hombre á sus propias fuerzas no puede llegar al Criador, existe ya en el fiel regenerado un principio divino que le eleva infinitamente, una fuerza sobrenatural que lleva en sí misma el gérmen de salvacion. Sin embargo, segun esta enseñanza, la gracia de salud no deja de ser gracia, porque está contenida en la de la justificacion, de suerte que dando Dios la una, concede la otra necesariamente. Tambien el concilio de Trento en el artículo de las buenas obras hace observar que su doctrina no puede dar lugar á la vanagloria, que el que se glorifique debe hacerlo en el Señor. Despues de esto ¿es necesario

cujuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quæ est principium actus: hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ: quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud I. ad Cor. 2: *nec oculus vidit* etc. Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ eternæ, nisi supperaddatur aliquid supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati etc.» Art. III: «Si loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Si enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti, moventis nos in vitam æternam, secundum illud Joan. IV. *fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam* etc. Gratia Spiritus Sancti, quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute: sicut semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem.»

advertirlo? La salvacion no es el fruto de las obras mismas, de las obras consideradas en abstracto; pues si proporcionan una felicidad eterna, es en cuanto proceden de la voluntad santa, en cuanto son la manifestacion del amor. Segun el lenguaje mismo de la Escritura, tomamos metafóricamente el signo visible por el hecho interior; porque estas dos cosas no hacen mas que un solo y mismo acto, un todo indivisible. Por otra parte no es menos claro que la voluntad recta; pero que no tiene los medios ni ocasion para hacer el bien, no es menos agradable á Dios que si hubiese inmolado millares de víctimas (1). En fin enseña la iglesia

(1) Jacob. Sadol. Card. *ad Princip. Germ. orat.* l. I. p. 360: «Quomodo igitur opera cum fide simul justificant, cum sæpe absque operibus faciat sola fides justitiam, uti in latrone fecit, ut in aliis multis, quos ex historiis ecclesiasticis possumus colligere? Nempe, quia habitus justitiæ, quo ad bene operandum propensi efficimur, fidei ipsi ab initio statim propter amorem et charitatem est annexus; ubi enim amor Dei inest, qui in vera illa fide protinus elucet, simul illa subito adest propensio animi et cogitatio: esse in actionibus rectis amori nostro in Deum, et Deo ipsi satisfaciendum, admonenti nos illi et docenti; si diligamus eum, et mandata ejus servemus. Hic intestinus justitiæ habitus, non conflatus ex actionibus et operibus nostris, sed cum ipsa fide charitateque conjunctim divinitus nobis impressus, is ille ipse est, qui justos nos facit. Et sane convenientius est, ut à justitia justi, quam à fide nominemur. Tametsi (ut dixi) omnia hæc in unum connexa sunt et cohærent. Hunc habitum præclare exprimit Paulus divinis illis verbis, quibus ad Ephesios utitur; sic scribens: gratia servati estis per fidem, idque non ex vobis, Dei donum est: non ex operibus, ne quis glorietur, Dei enim ipsius sumus effectio, ædificati in Christo Jesu ad opera bona, quibus præparabit Deus in illis ut ambularemus. Ad Deum itaque per Christum accedenti; statim

sia que las buenas obras aumentan la gracia santificante, porque la práctica del bien la abre mas y mas nuestros corazones. Podemos aplicar aquí este principio, que el ejercicio de una facultad desplega sus fuerzas, y el que no ha profundizado su talento, pero le ha hecho justificar, recibirá aun otros muchos: tal es la promesa del Señor.

§. XXII.

Doctrina protestante sobre las buenas obras.

¿Qué debemos entender por buenas obras? ¿cuál es su mérito? ¿cuál su necesidad? Hé aquí las cuestiones sobre que debemos exponer la enseñanza protestante. Es altamente evidente que este artículo no es mas que una deduccion rigurosa del nuevo dogma sobre la justificacion; y vemos tambien reproducirse el principio fundamental que la virtud justificante no puede destruir el pecado ni restaurar al hombre en todo su ser. En una palabra, la relacion establecida por los reformadores entre el amor y la fe, tal es la idea primera que penetra su doctrina en orden á las buenas obras. Hemos oido de la boca de Lutero: El pecado original y con él todos sus efectos subsisten en el hombre despues de su justificacion. Apenas habia entrado el doctor en su nueva carrera, cuando rechazó tambien

ad recte faciendum promta facilitas quædam et voluntas bona agnoscitur. Porro iste ipse habitus justitiæ tunc absolute in nobis perfectus est, cum explicat sese, et exerit in sanctas actiones; exercitationemque continet justitiæ cum ipsa exercendi voluntate conjunctam. Ipso autem fidei initio, aut si spatium non est recte faciendi, licet totam perfectionem justitiæ non teneat, idem tamen nobis potest ad salutem, quod absoluta plenaque justitia.»

la posibilidad de las buenas, obras añadiendo que la mejor accion es un pecado venial. Habiendo sido censurada esta proposicion por la corte de Roma. Lutero no se paró aquí: llegó hasta sostener que todas las pretendidos buenas obras, es decir, todas las acciones del cristiano son otros tantos pecados mortales; pero que le son perdonados en virtud de la fe (1). Melanchthon sobrepujó á su maestro acerca de su doctrina, sostuvo que todos nuestros actos y esfuerzos son pecados (2). En fin, el apóstol de Ginebra, bien que sirviéndose de expresiones menos violentas, confirmó la enseñanza de sus dos predecesores (3). Oigamos las pruebas alegadas por

(1) Luther. *Assert. omn. Artic.* Opp. tom. II. fol. 325. b: «Opus bonum optime factum est veniale peccatum. Hic (articulus) manifeste sequitur ex priori, nisi quod addendum sit, quod alibi copiosius dixi: hoc veniale peccatum, non natura sua, sed misericordia Dei tale esse.... Omne opus justi damnabile est et peccatum mortale, si judicio Dei judicetur.» Cfr. Antilatom. (*Confut. Luth. rat. latom.*) l. c. fol. 406. b. 407 et seq.

(2) Melanch. *Loc. theolog.* p. 108: «Quæ vero opera justificationem consequuntur, ea tametsi à spiritu Dei, qui ocupavit corda justificatorum, proficiscuntur, tamen quia fiunt in carne adhuc impura, sunt et ipsa immunda.» P. 158: «Nos docuimus, justificari sola fide.... *opera nostra, conatus nostros nihil nisi peccatum esse.*»

(3) Calv. *Instit.* l. II. c. 8. §. 59. l. IV. §. 28. Se expresa de la misma manera en su escrito de *Necessit. reformandæ eccles. Opuscul.* p. 430; pero con mucha mas moderacion que Lutero, dice: «Nos ergo sic docemus, semper deesse bonis fidelium operibus *summam* puritatem, quæ conspectum Dei ferri possit, imo etiam *quodam modo* inquinata esse etc.» En cuanto á Zuinglio, expone la doctrina protestante á una luz enteramente falsa. En su escrito titulado: *Fidei christianæ exposit. ad regem christinianiss. Gall.* Opp. tom. II. p. 558, dice: «Fidem oportet esse fontem operis. Si fides adsit, jam opus gra-

Lutero; ellas derramarán una grande luz sobre nuestro objeto. Necesario es distinguir, dijo, dos cosas en el hombre justificado: un servidor del pecado, santo segun la carne; y un servidor de Dios, santo segun el espíritu. Asi la persona del justo es parte santa y parte manchada por el mal. Las obras (1) pues, frutos de una voluntad pura y corrompida á la vez, son lo uno y lo otro en conjunto. Melanchthon enseña igualmente que el fiel no puede nunca desembarazarse de este dualismo. Siempre, dice, aun cuando esté penetrado de la virtud de lo alto, siempre quedan en el hombre *dos naturalezas*, la carne y el espíritu (2). Porque la carne, segun los reformadores, no solamente es el cuerpo, sino que es todo el hombre, todas sus facultades, todo su ser, á excepcion de las nuevas fuerzas que ha recibido del cielo (3). Ahora ó nunca debemos entenderlo. El espíritu de Cristo es demasiado débil para renovar, purificar, consagrar al fiel, para poner en su corazon un amor perfecto, capaz de obras agradables á Dios. Tambien desde los primeros dias de la reforma, sus autores repitieron cien veces que el hombre no puede cumplir la ley ni aun despues de su regeneracion (4). Lutero se

tum est Deo: si desit, perfidiosum est, quicquid fit. et subinde non tantum ingratum, sed et abominabile Deo.... Et ex nostris quidam παραδόξως adseruerunt (?), omne opus nostrum esse abominationem. Qua sententia nihil aliud voluerunt, quam quod jam diximus!?» Lutero jamás ha querido esto, porque á no ser asi no habria ya contrariedad en esta materia.

(1) Luther. *Assert. omn. Artic.* n. 31. Opp. tom. II. fol. 319.

(2) Melancht. *Loc. theolog.* «Ita fit, ut duplex sit sanctorum natura, spiritus et caro.»

(3) Loc. cit. p. 138.

(4) Melancht. *Loc. theolog.* p. 127: «Maledixit lex eos, qui non universam legem semel absolverint. At universa

expresa con una admirable naturalidad. Como los católicos le objetasen que Dios no manda lo imposible, por lo tanto que podemos amarle de todo corazon, respondió: «Mandar y hacer son dos cosas: mandar se dice pronto, pero obedecer no se hace luego. Es pues mal raciocinar decir que *Dios nos ha mandado amarle*; luego podemos (1). La imposibilidad de sostener esta doctrina, su manifiesta contradiccion con la santa Escritura, la perniciosa influencia que ejercia en las costumbres de sus partidarios, pero sobre todo las objeciones de los católicos; todo esto trajo poco á poco algunos correctivos que han sido consignados en los últimos escritos de Melanchthon y en sus confesiones públicas de fe (2). Sin embargo se quedó siempre en la reforma lejos, bien lejos del término que la iglesia muestra á sus hijos. Si se pregunta ahora cuál es el mérito de las buenas obras, ó mas bien cuál es el mérito de la voluntad recta, del corazon santificado, de la observancia de la ley por el amor, se ve que los protestantes deben resolver esta cuestion de otra manera que los católicos. En efecto, por la sola razon que los reformadores niegan la libre cooperacion á la gracia, deben rechazar forzosamente toda especie de mérito; y aun su misma idea se hacia para siempre imposible. Por otra parte la virtud justificante segun su doctrina, no produce la santidad en el alma del justo: luego no pueden hacer aparecer la salvacion

lex nonne summum amorem erga Deum, vehementissimum metum Dei exigit? à quibus cum tota natura sit alienissima, utut maxime pulcherrimum phariseismum præstes, maledictionis tamen rei sumus.»

(1) *Auslegund des Briefes....* (*Comentario sobre la epístola á los gálatas*) lugar citado, p. 233.

(2) Apolog. IV *de Dilect. et implet. legis*. §. 50. p. 91: «Hæc ipsa legis impletio, quæ sequitur renovationem, est *exigua et immunda*.» §. 46. p. 88: «In hac vita *non possumus* legi satisfacere.»

como un fruto de la santidad inherente al fiel. Tambien asignan una distancia inmensa, infinita (1) entre el cielo y la virtud, lo mismo que entre la justificacion y la santificacion. Para apreciar toda la oposicion de los símbolos sobre el punto que nos ocupa, basta recordar el negocio de Jorge Major, célebre profesor en Wittenberga. Major veia con dolor que entre los suyos se despreciaba enteramente la práctica de las virtudes cristianas. Creyó hacer un cambio saludable enseñando que las buenas obras son necesarias para la salvacion. En cuanto á lo demas apenas se aproxima un paso hácia la doctrina católica. En efecto, no estableció relacion alguna íntima necesaria entre la santificacion y la glorificacion; solamente representó las obras como una condicion sin la cual no puede obtenerse el cielo (2). Sin embargo se re-

(1) *Solid. Declar.* IV. §. 15. p. 672: «Interim tamen diligenter in hoc negotio cavendum est, ne bona opera articulo justificationis et salutis nostræ immisceantur. Propterea hæ propositiones rejiciuntur: bona opera piorum necessaria esse ad salutem etc.» III. de fidei justitia, §. 20. p. 658: «Similiter et renovatio seu sanctificatio, quamvis et ipsa sit beneficium mediatoris Christi et opus Spiritus Sancti, non tamen ea ad articulum aut negotium justificationis coram Deo pertinet: sed eam sequitur.»

(2) Hé aquí la diferencia que estableció Marheineke entre la doctrina antigua y la nueva enseñanza. Los protestantes, dice, rechazan la necesidad de las buenas obras; mientras que, segun los católicos, son la condicion *sine qua non* para conseguir la salvacion. Claramente se ve que el autor aquí supone á la iglesia la opinion de Jorge Major. La condicion *sine qua non*, dijo Melanchthon (*Erotemat. dialectices*, Wittenb. 1550. p. 276) no es la condicion intrínseca de un efecto; mas es aquello sin lo que el efecto no puede tener lugar. Supongamos que un rey promete la mano de su hija al caballero que dé doce veces la vuelta á una grande plaza; en este caso la condicion no está en íntima alianza con su efecto. Por el con-

belaron por todas partes contra su doctrina; entonces Amsdorf, el antiguo amigo de Lutero, publicó un libro dirigido á probar que las buenas obras son nocivas á la salvacion (1). Por su parte el libro de la Concordia descendió tambien á la liza; y desaprobando en un todo la doctrina de Amsdorf, desechó no menos la enseñanza de Major; porque, dice este símbolo, es incompatible con las proposiciones: *La fe sola justifica*, *nos justificamos sin las obras* (2). Pero si las buenas obras no son

trario, hé aquí una comparacion que puede aplicarse al dogma católico. Un padre promete su hija á aquel que la ama y es de ella correspondido; este amor recíproco es la condicion intrínseca del matrimonio, es una cosa que pertenece á su esencia.

(1) Hé aquí el título de esta obra apostólica: *Niklas von Amsdorf, dass. die propositio....* (*Nicolás de Amsdorf: que la proposicion*, las buenas obras son perjudiciales á la salvacion, *es una proposicion justa*, *verdadera*, *cristiana*, *predicada por san Pablo y por san Lutero*), 1559. 4. Nuestro doctor sostuvo su proposicion casi en el mismo sentido que Lutero ha podido sostener esta thesis: *fides nisi sine ullis, etiam minimis operibus, non justificat, imo non est fides.* (Opp. tom. I. p. 523). Despues de lo que se ha dicho hasta aquí, se debe concebir fácilmente el sentido de esta thesis; ademas que va seguida inmediatamente de esta: *Impossibile est*, *fidem esse sine assiduis, multis et magnis operibus.* Estas dos thesis contienen expresiones violentas, exageradas mas allá de toda medida; asi es como se las debe apreciar segun nuestra exposicion. El editor de las obras de Lutero dice que en las thesis de este reformador es en donde mas fácilmente se encuentra su verdadera doctrina; lo que en efecto es muy verdadero.

(2) *Solid. Declar.* IV. p. 672: «Simpliciter pugnant cum particulis exclusivis in articulo justificationis et salvationis.» §. 23. p. 676: «Interim haud quaquam consequitur, quod simpliciter et nude asserere liceat, opera bona credentibus ad salutem esse perniciosa.

necesarias para la salvacion, ¿son al menos necesarias en general? Acerca de esto los luteranos han dado diferentes respuestas; mas la sola posibilidad de esta cuestion en un sistema dogmático supone ya una extraña confusion de ideas. En muchos pasajes la Confesion de Augsburgo así como la Apología, dicen que las buenas obras son necesarias (1); mas ¿qué idea debemos formar de esta palabra? Hé aquí lo que no es fácil de determinar. Acaso quiera decirse que la fe se muestra siempre por algunas acciones. Por lo demas la virtud no queda enteramente sin recompensa: el libro de la Concordia la asegura ventajas temporales, y una remuneracion mayor en la mansion de los bienaventurados (2). Asi la fe solo merece el cielo absolutamente, pero las obras merecen aun alguna cosa mas.

¿Con cuánta mas penetracion y profundidad los escolásticos no han determinado la relacion de las obras con la fe en órden á la salvacion (3)? ¿Qué es esto pues mas que la fe viva? Las obras aun encerradas en el corazon; y las obras ¿son otra cosa que la fe manifestada? Por lo tanto las obras y la fe no son mas que una cosa; solamente su modo de existencia es diferente. Pues este es el punto de vista en que los católicos explican los lugares de la Escritura donde el cielo está prometido ya á la fe, ya á las obras; y, segun estos principios, Lutero procura refutar la objecion sacada de los numerosos pasajes que atribuyen la salvacion á las virtudes cristianas. En efecto, dice el

(1) *Solid. Declar.* IV. §. 10. p. 670: «Negari non potest, quod in Augustana confesione, ejusdemque apologia hæc verba sæpe usurpentur atque repetantur: *bona opera esse necessaria* etc.»

(2) Loc. cit. l. IV. §. 25. p. 676.

(3) Véase par ex. Heinrich. Schmid: *der Mysticismus des Mittelalters (El misticismo de la edad media* por Henrique Schmid). Jena 1824. p. 245 y siguientes.

reformador que la fe y las obras no son mas que una sola *masa*; que estas dos cosas, vista su unidad inseparable, cambian sus atributos. Asi los libros santos, continúa, atribuyen á la divinidad en Jesucristo las cualidades de la naturaleza humana, y recíprocamente (1).

Pero ¿cómo no vió Lutero que dando esta respuesta se colocaba sobre el terreno de los católicos, y reducia á la nada el dogma establecido por él: *La fe justifica sin las obras*? Porque admitid que la fe y las obras no forman mas que una unidad; que estas dos cosas estan tan estrechamente encadenadas como el principio y la consecuencia, como la causa y el efecto, desde este momento no podeis ya decir: La fe justifica sin las obras; desde este instante la fe no tiene valor sino en cuanto obra por el amor: consecuencia que destruye de arriba abajo toda la doctrina protestante sobre la justificacion. Hé aquí cómo el doctor se enredó en sus propias redes: aquí atribuye la virtud justificante á la fe dirigida por el amor; y segun todo su sistema, no debe atribuirlo mas que á la fe como órgano; á la fe que se adhiere únicamente á los méritos de Jesucristo (2). Solamente desde este punto de vista

(1) Lutero. *Ausleg. des Brief. an. die Gal.* lugar citado, p. 145.

(2) Lutero hace tambien este razonamiento: las buenas obras son el fruto de la vida nueva, del espíritu superior. Luego no pueden hacer justo ante Dios; sino que, al contrario, es necesario que el hombre sea ya justo, para que sean buenas. *Tischreden*, Jena, 1603. p. 171. «Que las buenas obras no merecen ni la gracia, ni la vida, ni la salvacion, esto es lo que no puede ser objeto de contestacion; porque las obras no son el renacimiento espiritual, sino solamente sus frutos. No son las obras la via por la que llegamos á ser cristianos, justos, santos, hijos y herederos de Dios; todo al contrario, es necesa-

Lutero podia descubrir toda la falsedad de su enseñanza. Jamás la Escritura santa hubiera prometido á las obras la salud eterna, si la fe instrumental justificara sola, independientemente de las virtudes religiosas y morales. Si pues las escrituras nos dicen: *Una eternidad de dicha está reservada á la fe no menos que á las obras que de ella emanan*, evidentemente se trata de la misma fe que los católicos llaman fe formada por la caridad. Tambien Lutero abandonó bien pronto la respuesta de que se trata; pues con su autoridad soberana, ordenó no hablar ya de las obras cuando se tratase de la fe justificante (1), es decir, no ver ya en la fe y las obras una sola *masa*, sino dos cosas esencialmente diferentes. En cuanto al libro de la concordia jamás entró en la idea de la *masa*, pues no promete á la vir-

rio que la misericordia divina nos haya justificado por la fe; necesario es que hayamos sido regenerados, transformados en todo nuestro ser, para ser capaces de buenas obras. Insístasele sobre la regeneracion, sobre los *substanciales*, la esencia del cristiano, y el mérito de las obras para la salvacion queda muerto, reducido á polvo.

Vanas palabras echadas al aire: porque la iglesia enseña tambien que las obras no merecen la regeneracion, sino que son los frutos de la vida nueva producida por el Espíritu Santo. Sin embargo, segun que concibe el árbol y sus frutos bajo una sola idea, no puede decir que la vida nueva merezca el cielo independientemente de las buenas obras.

(1) *Ausleg. des Briefes an die Gal.* p. 74. *Solid. Declar.* III. *de fid. justif.* §. 26. p. 660: «Etsi conversi et in Christum credentes habent inchoatam in se renovationem, sanctificationem, dilectionem, virtutes et bona opera: tamen hæc omnia nequaquam immiscenda sunt articulo justificationis coram Deo: ut Redemptori Christo honor illibatus maneat; et cum nostra nova obedientia imperfecta et impura sit, perturbatæ conscientiæ certa et firma consolatione sese sustentare valeant.»

tud mas que recompensas temporales y un floron ademas en el cielo.

¿Cómo MM. Reinhardt y Knapp han podido creer esta doctrina capaz de oponer un dique á las pasiones? ¿Cómo la han podido encontrar conforme á la Escritura, puesto que promete pura y simplemente el cielo á las buenas obras (1)? (Véase par ex. Matth. 25, 31 y siguientes.)

(1) Lutero (*Tischreden*. Jena, 1603. p. 176) explica con una profundidad sin igual, la relacion establecida por la Escritura entre la salvacion y buenas obras. Es necesario ver, en este admirable pasaje cómo sabe el reformador torcer el sentido de los libros santos. ¿Quién lo creeria? Las recompensas prometidas á la virtud no son, á su juicio, mas que unos medios *pedagógicos*, sin relacion alguna con la vida interior. Hé aquí este pasaje: «En 1542 (por consiguiente en su edad madura, poco tiempo antes de su muerte) el doctor Martin Lutero dijo: »Sucede en la justificacion ante Dios, como con un hijo que, heredero de los bienes paternos, no le sucede á causa de sus méritos, mas bien sin meritos ni obra alguna. Sin embargo, su padre le manda hacer ó ejecutar esto ó aquello, le promete tambien un presente ó don, para que se porte mejor, para que lo haga mas fácilmente, mas voluntario y con mas alegria. De la misma manera que le dice: Si eres sabio, obediente sumiso, si estudias con aplicacion, quiero comprarte un hermoso vestido. *Item*: Ven cerca de mí, voy á darte una excelente manzana. Un padre enseña á su hijo á andar, á ir á la escuela; y no obstante que por derecho natural el hijo sea el heredero de su padre, este quiere sin embargo empeñarle y alegrarle con promesas, á fin de que haga voluntario lo que le ha mandado. En una palabra, un padre hace la educacion de su hijo. —Pues es necesario saber que de la misma manera las promesas de Dios y sus recompensas no son mas que una *pedagogía*, unos medios de educacion. Como un buen padre nos excita Dios, nos atrae, nos regocija y lleva á hacer el bien, á servir á nuestro

§. XXIII.

Doctrina del purgatorio en sus relaciones con la doctrina católica sobre la justificacion.

La cuestion que hemos tocado antes, sobre la posibilidad de cumplir la ley, merece examinarse mas de cerca; pues las doctrinas opuestas á este punto son bastante importantes para que pesemos las razones que le sirven de fundamento. Dijo Calvino: «Jamás hom»bre virtuoso ha hecho una sola obra que no fuese con»denable, si Dios la examinase en la severidad de su »juicio. Hay mas: cuando por imposible existiese un »acto perfecto, no estaria su autor menos manchado »por otros pecados..... Elevemos, elevemos nuestro es»píritu hácia Dios, si queremos saber lo que respon»deremos al soberano Juez cuando nos llame ante su »tribunal..... En este mundo, acaso, las obras exterio»res satisfagan á la ley; pero entonces solo se tendrá »en cuenta la recta voluntad. Rechacemos pues la jus»tificacion interior, dogma que hace imposible el cum»plimiento de la ley; dogma que no puede hacer otra »cosa que colocar las conciencias en la desesperacion (1).

prójimo; no para que merezcamos el cielo, porque nos le da y nos hace de él un presente por una gracia puramente gratuita.»

(1) Calvin. *Instit.* l. III. c. 14. §. 11. fol. 279: «Duobus his fortiter insistendum: nullum unquam extitisse pii hominis opus, quod si severo Dei judicio examinaretur, non esset damnabile. Ad hæc, si tale aliquod detur, quod homini possibile non est, peccatis tamen, quibus laborare autorem ipsum certum est, vitiatum ac inquinatum gratiam perdere, atque hic est præcipuus disputationis cardo.» c. 14. §. I. fol. 270: «Huc, huc referenda mens est, si volumus de vera justitia inquirere: quomodo cœlesti judici respondeamus, cum nos ad

El católico responde á esto: O es posible al hombre fortificado por la virtud de lo alto cumplir los preceptos evangélicos, ó le es imposible. Cada uno pues encuentra en su corazon la prueba de la primera suposicion, porque los remordimientos que persiguen al pecador, cuando ha infringido la ley, suponen que puede observarla. Admitid por el contrario la segunda hipótesis, entonces de dos cosas una: ó Dios no ha establecido relacion alguna entre la naturaleza humana y la ley, ó rehusa al hombre las gracias necesarias para cumplirla. Mas ¿quién no ve lo absurdo de estas dos proposiciones? Pues se seguirá por una parte que Dios no quiere el cumplimiento de su voluntad, lo que es contradictorio; y por otra que la violacion de la ley no puede manchar al hombre, lo que arruina la diferencia entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto (1). Mas si se trata de la naturaleza caida, prosiguen los protestantes, el pecado es el que ha colocado al hombre en unas falsas relaciones en órden á la ley.

¡Qué! ¿la naturaleza no ha sido reparada por Jesucristo? ¿El mediador no ha reconciliado al hombre con el precepto? Herederos de la corrupcion de la naturaleza recibimos en Jesucristo una herencia de fuerza espiritual, y esta, es necesario reconocerlo bien, debe

rationem vocaverit.» §. 4: «Illic nihil proderunt externæ bonorum operum pompæ..... sola postulabitur voluntatis sinceritas.» Cf. Chemn. *Exam. Concil. Trid.* P. I. p. 294.

(1) ¿Cuál es en efecto la consecuencia de los principios establecidos por Lutero? Es que el órden universal quiere que no cumplamos la ley moral. El reformador mismo apercibió esta consecuencia: «Dios, dijo, sabia bien que no hariamos todo, ni que podriamos hacerlo: por esto nos ha dado *remissionem peccatorum.*» (*Tischreden.* Jena 1603. p. 162. b.).

prevalecer contra el mal principio (1), ó ménos que no se diga que la ley moral ha sido hecha, no para todos los hijos de Adam, sino solamente para el hombre primordial.

En estos últimos tiempos se ha llegado hasta decir que la ley impone unos preceptos ideales, unas obligaciones á las que jamás podemos alcanzar. Si esto es asi, el hombre que queda sin llegar á la regla moral no es mas culpable que el poeta que no ha igualado á Homero ó á Virgilio. Sin embargo, bien pronto los novadores se han mostrado mas ingeniosos aun: han enseñado que cuanto mas avanza el fiel de perfeccion en perfeccion, tanto mas le exige la ley virtudes sublimes; de suerte que elevándose infinitamente el precepto, deja siempre al cristiano bien bajo de él. Mas cuando consideramos la vida de los santos, observamos precisamente el fenómeno contrario. El hombre restaurado, santificado en Jesucristo, siente en su alma una fuerza om-

(1) *Concil, Trident.* sess. VI. c. XI. *De observatione mandatorum, deque illius necessitate et possibilitate*: «Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet: nemo temeraria illa, et à Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei præcepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, *sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat, ut possis.* Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est et onus leve. Qui énim sunt filii Dei, Christum diligunt; qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus. Quod utique cum divino auxilio præstare possunt etc.» De la misma manera Inocencio X en su constitucion contra las cinco proposiciones de Jansenio (Hard. *Concil.* t. XI. p. 143. n. 1.) rechaza la que sigue; «Aliqua Dei præcepta justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt imposibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.»

nipotente, y los lazos que le unen á las cosas divinas se estrechan constantemente. Se tiene un amor infinitamente mas elevado que la ley: inventa siempre nuevos sacrificios; y el fiel abrasado frecuentemente con este fuego, pasa á los ojos del mundo por un entusiasta, por un fanático.

Pues desde este punto de vista es necesario considerar la doctrina de las obras superabundantes (*operum supererogationis*); doctrina que debe apoyarse, como toda antigua creencia, en una base sólida, indestructible. Permítasenos decir que el sentido profundo, pero tierno y delicado de esta doctrina, debe necesariamente escaparse á los reformadores, que no saben comprender cómo el hombre pueda librarse de la ambicion, de la avaricia ó impudicicia.

Y cuanto mas esta opinion, puesto que no es un dogma de fe, se apoya sobre un fundamento elevado, tanto mas puede desfigurársela horriblemente, sobre todo cuando se la mira, como hicieron los protestantes, bajo un punto de vista puramente exterior. Mas cuando los adversarios, invocando la experiencia, dicen que nunca ha podido el hombre lisonjearse de haber cumplido la ley; que sin embargo se trata de su cumplimiento real, mas no de la posibilidad de cumplirla, la objecion es demasiado confiada, en una palabra, demasiado absurda. ¿Cómo se quiere que probemos la existencia de las obras supererogatorias? No pudiendo penetrar los corazones, ignorando si somos dignos de amor ó de odio, dejemos el juicio al Señor (1). Tambien

(1) *Concil. Trident.* sess. VI: «Quia in multis offendimus omnes, unusquisque sicut misericordiam et bonitatem, ita et severitatem et judicium ante oculos habere debet, neque se ipsum aliquis, etiamsi nihil sibi conscius fuerit, judicare: quoniam omnis hominum vita non humano judicio examinanda, et judicanda est, sed Dei:

dijo san Pablo que á la verdad su conciencia nada le acusaba; pero que no era juez de esto. Ademas si quereis determinar por la vista de lo que hacemos realmente los límites de lo que no es dado hacer en Jesucristo, vereis al instante desaparecer la virtud de en medio de los hombres.

Calvino quiere que elevemos nuestras miradas hácia el tribunal de Dios. Seguramente nada mas propio á desprenderse el pecador de sí mismo que la vista del juicio que debemos sufrir, no ante los hombres (*), sino ante Dios infinitamente justo y santo. ¡Desgraciado entonces el que no se haya vuelto hácia el Salvador! Mas ¡desgraciado tambien el que no haya sido purificado por su sangre, divinizado por la sociedad viva con el Dios-hombre! Sin duda los protestantes no dirán que en la mansion perfecta los elegidos estan todavía manchados por el mal, que Cristo les introduce en el cielo ocultos con el manto de su justicia. Que el pecado esté ó no cubierto excluye para siempre del seno de Dios.

Preséntase pues ahora la cuestion: ¿cómo somos libertados en fin del mal? O ¿cómo cuando dejamos este mundo manchados aun llegamos á purificarnos á los ojos de Dios? ¿Por la libertad puramente física de esta porcion de tierra? Tal parece ser la opinion de los protestantes; ¿pero se concibe que el pecado sea arran-

qui illuminavit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium: et tunc laus erit unicuique à Deo, qui, ut scriptum est, reddet unicuique secundum opera.»

(*) El juicio final, dicen algunos filósofos de Alemania, consiste simplemente en la cuenta severa que todos los hombres rinden á la posteridad. Asi los periodistas, biógrafos y la opinion pública, ¡hé aquí los últimos jueces del género humano! Muchos teólogos protestantes, entre otros Marheineke, participan tambien de esta opinion. (*N. D. T. F.*)

cado de nuestras almas tan solo porque deponemos este cuerpo mortal? Para que semejante idea tenga cabida en la cabeza de un cristiano, necesario es que solo vea en el mal moral una cosa física que haya descendido hasta los errores de los gnósticos y de los maniqueos. Mas ¿sómos acaso purificados por una palabra omnipotente, por un procedimiento violento y mecánico? En efecto esto es lo que dicen, ó al menos suponen, los nuevos doctores, pues segun su sistema es necesario que en el último dia se obre un cambio mágico y repentino. ¿Y quién pudiera admirarse de esto, una vez que por el pecado original hacen caer, por decirlo así, un pedazo del entendimiento humano cuando suponen al hombre enteramente pasivo en la regeneracion? El católico, al contrario, no pudiendo concebir al hombre sin el ejercicio de la libertad, ve aun en este último acto la libre cooperacion á la gracia (*), y rechaza el procedimiento mecánico protestante como incompatible con el órden moral. Por otra parte fácilmente se ve que si Dios hubiera querido servirse de semejante medio, la venida de Cristo hubiera sido sin razon. ¿Cuál es tambien la consecuencia del dogma católico sobre la justificacion? Que en el dia del juicio Jesucristo habrá cumplido la ley, no solamente fuera de nosotros, sino tambien en el fondo de nuestros corazones. Perdonando el Salvador nuestros pecados, los destruye por la fuerza de su espíritu de dos maneras. Los unos salen

(*) Se dice frecuentemente que los santos en el cielo no poseen libertad alguna. Es necesario distinguir: no poseen el poder de elegir el mal, porque este es una imperfeccion: poseen la facultad de elegir entre bienes diferentes, pues este es el mas bello privilegio del hombre, el que mas le aproxima á la divinidad. Es un error, un absurdo pretender que los elegidos entrando en el seno de Dios pierden esta sublime prerogativa. (*N. D. T. F.*)

de este mundo enteramente purificados en la sangre del Cordero, los otros no se libran de toda mancha sino en la otra vida. El dogma del purgatorio se fija pues íntimamente en la doctrina de la justificacion interior; mas bien, le es completamente necesario, porque solo él consuela á las almas aterradas por el pecado. Asi los elegidos son justificados, regenerados hasta en el fondo de su ser: todos han observado los preceptos, han grabado la ley santa en su corazon.

Los protestantes rechazaron la doctrina constante, universal del purgatorio; pero para consolar al hombre les ha sido necesario tambien establecer sobre la justificacion una teoría de la que no se puede formar idea alguna: les ha sido necesario admitir la imposibilidad de cumplir la ley, despues una operacion mecánica, una palabra omnipotente que purifica al hombre despues de la muerte.

Asi es cómo las dos confesiones consuelan á sus secuaces. ¿Mas quién no ve la diferencia? La una es un comentario fiel de la Escritura santa, la otra la contradice en cada página. Aquella mantiene la ley moral en toda su integridad: esta la destruye de cabo á cabo. La primera está en armonía con los desarrollos del entendimiento humano: manifiesta cómo fecunda por largos esfuerzos la semilla que ha recibido para el cielo: la segunda quebranta las leyes eternas de la inteligencia, destruye la virtud entre los hombres.

§. XXIV.

Contrariedad en la nocion del cristianismo.

Que los católicos y los reformadores conciban el cristianismo de una manera radicalmente diferente, tal es sin duda el pensamiento que preocupa al lector. Manifestaremos que esta idea no carece de fundamento;

de este modo penetraremos aun mas adelante en la esencia del protestantismo.

Disipar el error, esclarecer el mundo con los rayos de la verdad, proclamar y sancionar la ley moral, ofrecer á todos el perdon de los pecados, la gracia de la santificacion y de la salvacion: hé aquí, segun la antigua creencia, el objeto esencial del cristianismo. Mas ¿cómo concibe Lutero el establecimiento fundado por Jesucristo?

I. Pretende Lutero que el fin próximo inmediato, para el cual el Hijo de Dios ha venido á este mundo, no ha sido traer la verdad sobre la tierra, sino cumplir la ley, satisfacer sus preceptos, y morir por nosotros. Tambien acusa á los *papistas* de enseñar que el Evangelio es una ley de amor; que contiene una moral mas difícil, es decir, mas pura y mas elevada que el mosaismo. En su comentario sobre la epístola á los gálatas, dice el reformador: «Cristo no ha venido entre »nosotros para enseñar la ley sino para cumplirla. Que »si al mismo tiempo la ha enseñado, ha sido acciden»talmente y fuera de su mision, de la misma manera »que salvaba á los pecadores, curaba los enfermos &c. (1)». Leemos en otro lugar: «Aunque lo contrario »sea mas claro que la luz del medio dia, los papistas »han sido bastante ciegos y locos para hacer del Evange»lio una ley de amor, y de Jesucristo un legislador que »habria impuesto una ley mas difícil todavía que la de »Moisés. Mas deja correr á estos locos y ciegos, y »aprende de san Pablo que, segun el Evangelio, Cristo »no ha venido para dar una ley nueva, sino para ser la »víctima de propiciacion, por los pecados del mundo.»

¡Con qué vista tan corta mira Lutero la mision del Hijo de Dios! ¡Qué! ¡el doctor de las naciones no debia

(1) *Ausleg. des Briefes, an die Galat.*, lugar citado. p. 219.

enseñar la verdad á los hombres! ¡el supremo legislador no debia dar una ley mas pura, mas perfecta, y por consiguiente mas difícil que la de Moisés (Matt. v. 31 y siguientes)! Mas no dice el mismo Jesucristo: *Yo os doy un nuevo precepto de amaros los unos á los otros* (san Juan, XIII. 34). En cuanto á lo demas veremos en seguida sobre qué fundamento, ó mas bien sobre qué equivocacion Lutero nos acusa de rebajar á Cristo á la simple cualidad de legislador.

II. Mas si el Señor no ha venido para enseñar una moral mas perfecta, ¿cuál era pues su mision? Oigamos al padre de la reforma: su mision era revocar la ley, librar al hombre de su maldicion. El Evangelio nos ha devuelto la libertad: el decálogo no puede ya acusar al fiel, ni por consiguiente aterrar las conciencias. En el principio decia Lutero: La ley retira del pecado al hombre que no está aun convertido porque le amenaza con los juicios de Dios, le atemoriza y espanta. Despues cuando está suficientemente conmovido, le conduce al Salvador y le obtiene el perdon de sus pecados. Tales son las dos funciones que desde luego asignó Lutero á los preceptos: pero bien pronto añadió: Cuando el fiel ha llegado al Salvador, la ley moral desaparece: desde entonces, el decálogo concluye y el Evangelio comienza: desde entonces nada de angustias, nada de terror, y si una seguridad perfecta.

Tambien nuestro doctor distingue escrupulosamente el Evangelio de la ley; quiere que no se oprima al cristiano con el peso de los preceptos, sino que no se le presente mas que las promesas y consuelos del Evangelio. Dice: «Importa pues mucho que sepamos y com»prendamos bien cómo la ley ha sido revocada; por »el conocimiento de que toda ley está suspendida, por »lo tanto que no puede ni acusar ni condenar al fiel; »esto conocimiento, decimos, confirma nuestra doctri»na sobre la fe, al propio tiempo que es á propósito

»para consolar las conciencias en los combates que tene»mos que sostener, y sobre todo á la hora de la »muerte.

»He dicho cien veces, y repito aun (pues nunca se »podria decir lo bastante) que el cristiano que ha abra»zado y se ha apoderado de Jesucristo nuestro Salvador »no está ya sometido á la ley moral, sino que exento »de la obligacion de llenarla no puede asustarle ni con»denarle. Esto es lo que enseña Isaias en el pasaje re»ferido por san Pablo, *Regocíjate, estéril, tú que no »produces.*

»Cuando Tomás (de Aquino) y los demas teólogos »de la escuela hablan de la suspension de la ley, dicen »que las leyes judiciarias y políticas de los judíos (*ju»dicialia*), que sus leyes eclesiásticas y ceremoniales »se han hecho nocivas despues de la muerte de Jesu»cristo, y que han sido anuladas por esta razon, mas, »cosa extraña, si les creyesemos, los diez preceptos »que llaman *moralia*, non han sido abrogados. Cree»me, estas gentes no saben lo que se dicen.»

«En cuanto á tí, cuando trates de la ley, piensa »que hablas de la que es y llama ley, es decir, de la »ley espiritual. Tómala, tómala en toda su extension; »no distingas entre las leyes ceremoniales, políticas y »los diez preceptos. Cuando san Pablo dice que por »Jesucristo nos hemos libertado de la maldicion de la »ley evidentemente entiende toda ley, pero ante todo »los mandamientos; porque estos últimos solo espantan »la conciencia y la acusan ante Dios. Por esto decimos »que el decálogo no tiene ya el derecho de asustar las »conciencias donde reina Cristo por su gracia; porque »habiéndose convertido para nosotros en un objeto de »maldicion, el Salvador le ha suspendido (1).»

(1) *Luther. Ausleg. des Brief. an die Galat.*, lugar citado, pág. 257: b. comp. *Unterricht*, *wie Mosis Bücher*

La doctrina de Melanchthon no es menos estricta ni menos sorprendente. En algunos pasajes hace sobresalir en alto grado la verdadera nocion de la libertad cristiana. Dice, por ejemplo, que la ley ceremonial está revocada; que el fiel marcha por la recta via movido libremente por el espíritu divino; que no cumpliria menos los preceptos, cuando no le fuesen impuestos exteriormente. ¿Qué es pues la libertad cristiana? Es la obediencia voluntaria á la ley de Dios, es la exencion de las cadenas que el pecado habia echado alrededor del hombre. Mas bien pronto volviendo al dogma protestante, el reformador distingue dos cosas en esta misma libertad: la primera, que el decálogo no puede condenar al pecador; la segunda, que cumplimos la ley por nuestras propias fuerzas (1). En fin expresándose en

zu lesen sincl. (*Como es necesario leer los libros de Moisés*), v. parte, ed. de Witenb., p. 1. b: «La ley concierne lo que debemos hacer, lo que debemos evitar, y lo que debemos hacer hácia Dios. Sin cesar la ley manda, sin cesar ordena; pues Dios dice por la ley: *Haz esto*, *no hagas aquello*; *hé aquí lo que quiero.* El Evangelio, al contrario, no predica ni lo que debemos hacer ni lo que debemos evitar; el Evangelio nada exige de nosotros. Bien lejos de esto, lo toma de otra manera, toca el contrapunto; no grita: *Haz esto*, *haz aquello.* Pero dice: *Abre tu seno*; despues dice todavía: *Hombre querido*, *hé aquí lo que Dios ha hecho por tí*: *ha enviado* (BOURSE, GESTECKT) su hijo en la carne; y le ha dejado degollar para librarte del pecado, de la muerte, del diablo y del infierno. Cree esto, y te salvarás.»

(1) Melanchthon dice muy bien acerca de la libertad cristiana (*Log. teolog.* pág. 127): «Postremo libertas est christianismus quia qui spiritum Dei non habent, legem facere neutiquam possunt, suntque maledictionum legis rei, qui spiritu Christi renovati sunt, ii jam sua sponte, etiam non præeunte lege feruntur ad ea, quæ lex jubebat. Voluntas Dei lex est. Nec aliud Spiritus Sanctus est, nisi

términos claros y lacónicos, *la ley está revocada*, dice, *mas esto es para que pueda ser cumplida, y para que no condene cuando es violada.*

Aquí se presentan una multitud de cuestiones. En primer lugar, si la esencia de la libertad consiste en la observancia de la ley, ¿cómo es libre el hombre que no la observa? ¿Cómo pues esta libertad se manifiesta unas veces sumisa, otras rebelde? ¿Cómo no queda semejante á sí misma sino en cuanto de ningun modo condena al cristiano? Ademas esta extraña libertad que libra al hombre de la condenacion, sin libertarle sin embargo del mal, ¿se extiende á todos los puntos del decálogo? ¿Dónde está el límite dentro del cual posee aun bastante fuerza para paralizar los efectos del mal? Mas volvamos á nuestra exposicion.

Strobel ha venido á anunciar al mundo sabio, como una cosa enteramente nuevo, que ya en 1524, por consiguiente siete años despues del orígen de la reforma Melanchthon ha llamado al Evangelio una *predicacion de penitencia* (1). Mas ¡cuánto mayor no es nuestro pasmo, cuando llevamos la reflexion á la idea que da el reforma.

veri Dei voluntas, et agitatio. Quare ubi spiritu Dei, qui viva voluntas Dei est, regenerati sumus, jam id ipsum volumus sponte, quod exigebat lex.» Pero á la página 130 leemos ya: «Habes quatenus à Decalogo liberi sumus, primum, *quod tametsi peccatores*, damnare non possit eos, qui in Christo sunt. Deinde, quod, qui sunt in Christo, spiritu trahuntur, *ad legem faciendam*, et spiritu faciunt, amant, timent Deum etc.» p. 131. «Ergo abrogata lex est, non ut ne fiat, sed ut et non facta, non damnet, et fieri possit.» Evidentemente estas dos doctrinas son contradictorias. Hemos visto tambien que Melanchthon enseña en la Apología que el hombre no puede cumplir la ley.

(1) Strobel, *Versuch. einer. liter. Geschichte Melanchthon.* (*Ensayo de una historia de Melanchthon*). Véase á Melanchthon, *Log. thelog.* pág. 240.

dor de la *vivificacion* del fiel! En todas partes hace de la *vivificacion* lo contrario de *mortificacion*, y como solo entiende por este último término el temor de las venganzas divinas, no ve bajo el primero mas que la exencion de este temor. Luego que el hombre aprende la nueva feliz que los pecados del mundo son perdonados, desde entonces está vivificado en Jesucristo (1). El fiel triunfando de la muerte, volviendo á tomar una fuerza victoriosa, infinita; este dogma enseñado constantemente en la iglesia jamás pudo concebirlo. El mismo Calvino fue escandalizado de la doctrina de Melanchthon, al menos no sabemos á quién se dirigirian las palabras donde la infama, sino á su amigo wittenbergense (2).

(1) Lutero, *de captiv. Babyl. eccle.* Opp. tom. II. fol. 287, da tambien la misma idea de *novitas vitæ*. Sin embargo Melanchthon, *Loc. theolog.* p. 147, es mas preciso. Dice: «Qui rectissimi senserunt, ita judicarunt: Joannis baptismum esse vivificationis, quod ei addita sit gratiæ promissio, seu condonatio peccatorum.» Trátase de dar una definicion del Evangelio; Melanchthon no tiene la vista menos corta que Lutero: «Novum testamentum non aliud est, nisi bonorum omnium promissio citra legem, nullo justitiarum nostrarum respectu. Vetere testamento promittebantur bona, sed simul exigebatur à populo legis impletio. Novo promittuntur bona citra legis conditionem, cum nihil à nobis vicissim exigatur. Atque hic vides, quæ sit amplitudo gratiæ, quæ sit misericordiæ divinæ prodigalitas. *Loc. theolog.* p. 126. Los pasajes como este que leemos en la p. 140 son unos verdaderos fenómenos, y claman por encontrarse al lado de los otros.

(2) Calvino, *Instit.* l. III c. 3. §. 4. fol. 210: «Vivificationem interpretantur consolationem, quæ ex fide nascitur: Ubi scilicet homo, peccati conscientia postratus ac Dei timore pulsus, postea in Dei bonitatem, in misericordiam, gratiam, salutem, quæ est per Christum, respiciens, sese erigit, respirat, animum colligit, et velut è morte in vitam redit.... *non assentior*, *quam potius sancte*

Tambien en la Apología la palabra *vivificacion* y la de *regeneracion* significan frecuentemente la exencion de la libertad (1); observacion que se aplica igualmente al libro de la Concordia (2). Alguno recordará sin duda haber leido en los símbolos luteranos estas palabras dirigidas á la conciencia presa del dolor: *Tú lo puedes todo en el que te fortifica....., no tú; sino Jesucristo contigo.* No es Cristo fortificando á su fiel el que manifiestan al hombre, le hacen ver siempre el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo. Tal es el consuelo único que en mil lugares dan al pecador. Como tambien despertarle de su adormecimiento, moverle de su apatía letárgica, hubiera sido para ellos transformar el Evangelio en una ley demasiado severa (3). ¿Y cómo hubiesen exhortado al hombre á la virtud; al hombre que está pasivo en todas sus acciones, que no posee ya ninguna facultad para el bien? Nada pues mas extraño que la enseñanza del libro de la Concordia. Cuando la cuestion respecto á la ley causó la disension en la iglesia luterana, hé aquí cómo este símbolo definió la verdadera doctrina: «Es ne-

pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia: quasi diceretur, hominum sibi mori, ut eo vivere incipiat.»

(1) *Apolog.* IV. §. 21. p. 73: «Corda rursus debent concipere consolationem. Id fit, si credant promissioni Christi, quod propter eum habeamus remissionem peccatorum. Hæc fides, in illis pavoribus erigens et consolans, accipit remissionem peccatorum, justificat et vivificat. Nam illa consolatio, est nova et spiritualis vita. Véase sobre la regeneracion, §. 26. p. 76.

(2) *Solid. Declar.* III. *de fidei justitia.* §. 13. p. 656.

(3) Véase *Apolog.* IV. §. 11. p. 68. §. 13. p. 69. §. 14. p. 70. §. 19. p. 72 y 73. §. 20. p. 73. §. 21. p. 73. §. 26. p. 76. §. 27. p. 77. §. 30. p. 78. §. 38. p. 81. §. 40. p. 83. §. 45. p. 87. §. 48. p. 90. El libro de la Concordia está igualmente lleno rebosando estos consuelos.

»cesario no confundir desde luego el Evangelio con el »precepto, ¿y por qué? A ser de otra manera se obs»curecerian los méritos de Cristo, se arrancaria á las »conciencias el mas dulce de los consuelos (1).» Mas no es esto todo; oigamos: «En un sentido lato el Evange»lio es la predicacion de la penitencia, como tambien »del perdon de los pecados; pero tomado en su propia »significacion, es solamente la predicacion de la miseri»cordia divina (2).» Distincion maravillosa en verdad; y cosa mas maravillosa aun no se entiende por la predicacion de la gracia mas que el perdon de los pecados, mas de ningun modo la gracia santificante. Verdad es que en un pasaje se habla en términos vagos de la comunicacion del Espíritu Santo (3); mas ver allí el dogma de

(1) *Solid. Declar.* v. *de lege et Evangel.* §. 1. p. 676: «Cavendum est, ne hæc duo doctrinarum genera inter se commisceantur; aut Evangelium in legem transformetur. Ea quippe ratione meritum Christi obscuraretur, et conscientiis perturbatis dulcissima consolatio (quam in Evangelio Christi, sincere prædicato, habent, qua etiam sese in gravissimis tentationibus adversus legis terrores sustentant) prorsus eriperetur.»

(2) Loc. cit. §. 4. p. 678, se dice del Evangelio tomado en el sentido lato: «Est concio de pœnitentia et remissione peccatorum.» §. 5. p. 678: «Deinde vocabulum Evangelii in alia et quidem propriissima sua significatione usurpatur; et tum non concionem de pœnitentia, sed tantum prædicationem de clementia Dei complectitur.» Comp. §. 15. p. 681 y 682. §. 16. p. 682. «Quidquid enim pavidas mentes consolatur, quidquid favorem et gratiam Dei transgressoribus legis offert, hoc proprie est, et recte dicitur Evangelium, hoc est lætissimum nuntium. Gratia *id est* remissio peccatorum.» *Apolog.* IV. §. 13. p. 69: «Evangelium, quod est proprie promissio remissionis peccatorum.»

(3) *Solid. Declar.* v. *de lege et Evangelio*, §. 17. p. 682: «Lex ministerium est, quod per litteram occi-

la santificacion es evidentemente interpretar mal el sentido de estas palabras. En efecto, si creemos su mismo escrito, el espíritu divino se limita á asegurar las conciencias; la funcion de acusar al mundo de pecado (*arguere de peccato*) le es extraña en la nueva alianza (1). En vano se dirá que en otro lugar se hace mencion de la virtud santificante en Jesucristo; pues cuando se emprendió explicar *ex profeso* la significacion de la palabra *Evangelio* era el propio lugar de expresar todo su pensamiento.

¡Qué profundos extravios! ¡qué tejido de absurdos! ¡Espectáculo desgarrador para el observador cristiano ver la revelacion envuelta en tan chocantes contradicciones, y entre los luteranos ninguno conoció la necesidad de desembrollar este caos, de esclarecer estas tinieblas! Las disputas sin fin, las interminables contiendas respecto á la ley descubren bien un sentimiento vago de los monstruosos errores en que se habia caido; mas no se pensó en alejar la divergencia de opiniones, en conciliar las doctrinas. Irritado en fin Agrícola de Eisleben por estas luchas y dilaceraciones, vomitó las mas insensatas blasfemias contra Moisés, exhortó á sus hermanos á no hacer *uso alguno* de la regla moral; y para terminar redondamente la dificultad intimó á su iglesia no

dit, et damnationem denuntiat: Evangelium autem est potentia Dei ad salutem omni credenti, et hoc ministerium justitiam nobis offert et Spiritum Sanctum donat.»

(1) Loc. cit. §. 8. p. 679: «Manifestum est, Spiritus Sancti officium esse, non tantum consolari, verum etiam (ministerio legis) arguere mundum de peccato: Joh. 16, 8, et ita etiam in novo Testamento facere *opus alienum*, quod est arguere: ut postea faciat opus proprium, quod est consolari et gratiam Dei prædicare. Hanc enim ob causam nobis Christus precibus suis et sanctissimo merito eumdem nobis à Patre impetravit et misit; unde et Paracletus seu consolator dicitur.»

hablar mas que de la gracia en Jesucristo. El libro de la Concordia no devolvió la unidad de creencia; tampoco hubiera podido conseguirlo sino abandonando enteramente el punto de vista luterano.

Toda la Encarnacion forma solamente una unidad, un conjunto orgánico: las acciones, doctrina, padecimientos y muerte del Salvador tenian igualmente por objeto la redencion del género humano. Toda la vida, y no un solo acto del Hijo de Dios, es la que nos obtiene el perdon de los pecados; y si su muerte es exaltada de una manera particular, es porque en ella sobre todo ha brillado con mas vivo resplandor el amor inmenso y eterno. El conocimiento de las mas altas verdades religiosas y morales, el ejemplo de las mas sublimes virtudes, el perdon de los pecados, la gracia santificante: hé aquí los beneficios que el Redentor ha traido necesariamente á este mundo; y así como todos estos beneficios están estrechamente encadenados en la vida del Hombre-Dios, de la misma manera debemos recibirlos todos á la vez.

En vano las pasiones murmuran, Cristo ha proclamado unos preceptos correspondientes á las verdades especulativas reveladas por él; mas no es menos verdad que en su nombre está prometido el perdon de los pecados á todos los que tengan fe. Parecen contradecirse estos dos puntos de doctrina, busquemos pues un tercer dogma en el que se reunan. ¿Y cuál puede ser la naturaleza de este principio conciliador? Necesario es que esté en alianza con el precepto y la gracia, con la justicia que condena y la bondad que perdona. Tal, pues, se presenta. La virtud santificante que emana de la union con Jesucristo; tal, tambien el puro amor que derrama en el corazon de los suyos: amor que revoca la ley, puesto que no impone mas que preceptos exteriores; amor que la afirma en cuanto es su cumplimiento. En la caridad, la gracia y la ley son una sola y la misma cosa. Hé aquí el sen-

tido profundo del dogma católico en órden á la justificacion del hombre: amor de Dios, perdon de los pecados, santificacion. De aquí tambien el dogma enseñado en todas las edades, que entrando el fiel en comercio con Dios, recibe el perdon de sus pecados pasados, mas no de los venideros; lo que supone que el Salvador cumplió la ley en nosotros y nosotros en él. Jamás en la iglesia podia suscitarse controversia sobre las relaciones de la ley con la gracia, pues que su enseñanza acerca de la justificacion arranca la raiz de toda contrariedad. Mas no sucede asi en la nueva doctrina. En vez de ver en el amor el cumplimiento de la ley, los protestantes solo apercibieron la ley misma; en lugar de comprender que Jesucristo está todo entero en el amor, ya como legislador, ya como víctima acusaron á los católicos de sepultar á Jesucristo de rebajarle á la simple cualidad de preceptor del género humano (1).

§. XXV.

Punto capital de la controversia. Lutero establece una diferencia esencial entre la religiosidad y la moralidad.

Distinguiendo de este modo el Evangelio y el precepto, los reformadores degradaron completamente la ley moral; de suerte que se puede traer á este único punto toda la controversia sobre la justificacion: á los ojos de los católicos, la *religiosidad* y *moralidad* estan unidas por su esencia y ambas son eternas; segun los

(1) Apolog. IV. *de justific.* §. 23. p. 75.: «Itaque negant fidem (solam) justificare, nihil nisi legem abolito Evangelio et abolito Christo, docent.» §. 26. p. 77: «Adversarii Christum ita intelligunt mediatorem et propitiatorem, quia meruerit habitum dilectionis..... Annon est hoc prorsus sepelire Christum et totam fidei doctrinam tollere?»

protestantes, al contrario, no existe relacion alguna entre estas dos cosas; pues la una es de un precio eterno, la otra solo tiene un valor pasajero. En mil lugares insiste Lutero sobre esta diferencia; asegura que el principio religioso y el moral estan tan distantes como el cielo y la tierra, mas bien, tan opuestos como el dia y la noche, como la luz y las tinieblas. Quiere que la ley divina sea desterrada de las conciencias; es bastante ver allí alguna consideracion en las relaciones de la vida terrena. Cuando se le presenta esta cuestion: *¿Para qué ha sido promulgada la ley moral?* da por toda respuesta: *¡A fin de mantener la paz en la sociedad temporal!* Destinada asi la ley á conservar el órden en el estado social, no tiene relacion alguna con las cosas religiosas. Mas oigamos al reformador, él es aquí el mejor intérprete de su pensamiento.

«Hé aquí la distincion que debes establecer entre »el Evangelio y la ley: eleva el uno hasta el cielo, y »rebaja el otro hasta la tierra; pues la justicia del »Evangelio es celestial y divina, mas la justicia de la »ley es terrena y humana. Asi como el Señor ha sepa»rado el cielo y la tierra, la luz y las tinieblas, el dia »y la noche; de la misma manera ha separado el Evan»gelio y los preceptos. Asi pues la justicia del Evangelio »es luz y dia; la de la ley tinieblas y noche; y ¡ojalá »fuese posible separar estas dos cosas por una distancia »todavía mayor! Cuando se habla tambien de la fe, de »la justicia celestial, de la conciencia &c., se hace »completamente abstraccion de la ley, se la deja sobre »la tierra. Mas si se trata de las obras, entonces alum»bra la antorcha que las conviene como tambien á la »justicia de la ley, es decir, á la noche. Asi la luz del »Evangelio debe destellar al medio dia; la luz de la ley »debe aparecer en la noche. Estas dos cosas deben es»tar separadas de tal manera en nuestro entendimiento, »que la misma conciencia forma este discurso cuando

»siente el peso del pecado y cae en el temor; *Ahora tú »estás sobre la tierra, que tu asno trabaje, lleve su al»barda; es decir, que tu cuerpo y tus miembros cumplan »la ley.* Mas cuando te eleves al cielo, deja tu asno »sobre esta tierra con su albarda y su carga; porque á »la conciencia no la importa ni la ley, ni las obras, ni »la justicia terrena.

»Así el asno queda en el valle, mientras que la con»ciencia, con Isaac, se eleva sobre la montaña sin cui»darse de la ley ni de las obras, mas sí esperando el »perdon de los pecados y la pura justicia que nos está »ofrecida en Jesucristo.

»En la sociedad política, por el contrario, debe »exigirse la mas estricta obediencia á la ley; mas no »hablemos aquí ya del Evangelio, de la gracia, del »perdon de los pecados, de la justicia celestial ni de »Jesucristo, solo tratemos de Moisés, de la ley y de las »obras. De esta suerte el Evangelio y la ley deben estar »enteramente y para siempre separadas, deben perma»necer en el lugar que les pertenece. La ley quede pues »fuera del cielo, es decir, fuera del corazon y de la »conciencia, y la libertad del Evangelio quede á su vez »fuera del mundo, es decir, fuera del cuerpo y de sus »miembros. Cuando la ley y el pecado quieren entrar en »el cielo, es decir, en la conciencia, apresuremonos á ar»rojarlos, pues la ley no menos que el pecado no deben »tener entrada en nuestros corazones, sino Jesucristo »solo. Y recíprocamente, cuando la gracia y la liber»tad quieran entrar en el mundo, es decir en el cuerpo »y sus miembros, es necesario decirles: Escucha, no te »conviene encenagarte en este establo de puercos, en »el fango de esta vida corporal; allá en lo alto está tu »asiento en el cielo (1).»

(1) *Auslegund des Briefes an die Gal.* (*Comentario sobre la epístola á los gálatas*), lugar citado, p. 62.

Lutero no puede volver muchas veces sobre la diferencia esencial entre el principio religioso y el moral; y ciertamente un descubrimiento tan precioso merecia bien ser proclamado sobre los techos. Dice tambien en otro lugar: «Es extremadamente peligroso *rozarse* con la »ley, porque bien pronto dareis una caida profunda, »como si os hubieseis precipitado de las alturas del cielo »en los abismos del infierno. Necesario es pues que todo »cristiano sepa distinguir bien entre el Evangelio y la »ley. Deje el hombre dominar los preceptos sobre su »cuerpo, mas nunca sobre su conciencia. Pues esta des»posada, esta princesa no debe ser manchada, desflora»da por la ley; sino que es necesario que sea conducida »pura á Jesucristo su esposo legítimo y muy amado. »Esto es lo que dice san Pablo en este lugar: *Yo os he »confiado un hombre, para llevar á Jesucristo una vír»gen sin mancha.*

»Asi la conciencia no debe tener su lecho nupcial »en el valle profundo, sino en la cima de la montaña »elevada. Aquí Jesucristo no espanta ni atormenta á los »pobres pecadores, sino que los inspira confianza, los »consuela y abre la puerta del cielo (1).» Y ¿por qué el fiel observa la ley divina? «No es, responde Lutero, »para hacerse justo, porque esto no sucede mas que »por la ley; mas la guarda *por amor á la paz*, sabien»do bien por otra parte que esta obediencia es agrada»ble á Dios, y que de este modo da un buen ejemplo »que conduce á los otros á creer en el Evangelio.»

Recuérdese tambien la opinion de Zuinglio sobre el mismo objeto (Véase en el cap. 1. §. 4).

Si Lutero mas consecuente consigo mismo, hubiese experimentado la necesidad de dar á sus principios todos sus desarrollos, le hubiéramos visto redondeando su sistema caer hasta en el gnoticismo. Segun los herejes

(1) Lugar citado p. 64, comp. p. 79. 168. 172.

de los dos primeros siglos, existian hombres de tres especies; y los que pertenecian á las dos primeras clases, los materiales (ὑλικοί) y los animales (ψυχικοί), eran solo obligados por los mandamientos, pues los terceros, nacidos espirituales (πνευματικοί) se encontraban un grado mas alto en la escala de los seres, y no formaban parte del órden de cosas que rige la regla moral. De la misma manera los valentinianos se creian libres de toda obligacion, mientras á sus ojos los católicos no podian salvarse sino marchando en la ley del Señor. Marcion no podia conciliar de otra manera la gracia y los preceptos; decia tambien que el Dios del antiguo Testamento, autor de la ley moral; era esencialmente diferente del del nuevo.

A pesar de lo absurdo de esta doctrina, advertimos al menos alguna armonía en sus elementos. En el reformador, al contrario, no se ven mas que incoherencias y contradicciones; y aun su punto de partida no puede recibir el menor exámen. Oigámosle: ¡La ley aterra espanta la conciencia; no existe entre la conciencia y la ley relacion alguna, punto alguno de contacto! ¡Extravagante asociacion de ideas, si la hubo jamás! ¡Qué! La ley destruye al pecador amenazándole con penas eternas; y no tiene mas que un valor temporal, mas que unos efectos pasajeros. Y ¿ qué hace en este sistema el misterio de la redencion? ¿No ha muerto pues el Salvador por nosotros para librarnos del infierno incurrido por la violacion de la ley? Mas aun; la transgresion de una ley finita no concerniendo mas que á las cosas de la tierra, ¿puede merecer un castigo eterno? ¿Qué viene á ser la mision del Hijo de Dios? ¡El Altísimo toma la forma de esclavo, atraviesa este valle de lágrimas llevando su cruz, y todo esto para cumplir unos preceptos que no se elevan mas arriba de este mundo! Y despues de la ley debe conducirnos á Jesucristo. ¡Cosa extraña! ¡La ley no tiene relacion alguna con el Salva-

dor, y nos conduce al Salvador! Mas lo que no queda en Jesucristo, lo que no arraiga en él, ¿cómo puede abrirnos el camino hácia Jesucristo? En fin cuando la ley moral ha llevado una vez al pecador al reino de Dios, desde entonces debe ser desterrada para siempre de su conciencia, desde entonces no debe ya reinar mas que sobre su cuerpo: asi lo quieren todavía Lutero y su sistema. Pero si la violacion de la ley inspira un dolor tan profundo, un espanto tan terrible ¿cómo puede el doctor *arrojarla* del corazon del fiel? Lo que no pertenece esencialmente al interior del hombre, no puede en época alguna, ni en ningun modo de su existencia obrar fuertemente sobre su alma. Si pues la ley divina debe afectar profundamente al pecador, síguese tambien, que tiene relaciones necesarias con la conciencia del justo.

El Salvador ha llenado la ley que conduce á Dios, mas no la ha revocado. El dolor mas despedazador de Israel era que el Dios de la antigua alianza, Dios terrible, siempre airado, estaba fuera y bien alejado del hombre. De la misma manera tambien, y por una consecuencia necesaria, la ley de Israel estaba lejos, bien lejos de los judíos: ley de amenazas, de venganza, escrita sobre unas tablas de piedra, pero no en los corazones. La ley no es mas que la voluntad de Dios manifestada: donde hay escision con Dios, hay divorcio con la ley. El mediador ha cegado el abismo que separaba al hombre de su autor, ¿y la ley no deberá estar unida al hombre? Por nuestra reconciliacion con Dios nos hemos reconciliado tambien con la ley: recibiendo á Dios en nuestros corazones, recibimos tambien su ley santa, pues ella es su voluntad eterna y una misma cosa con él: donde está Dios, allí está tambien la ley.

¿¡Es necesario decirlo en medio del cristianismo? La religiosidad y moralidad estan unidas por los mas

estrechos lazos (*). Fijad un instante vuestras miradas en el hombre inmoral, y ved cómo se apaga en su corazon la vida religiosa: ved cómo con el vicio el puro conocimiento de las cosas de Dios se obscurece. Considerad los anales de los pueblos, y por todas partes aparecerán la incredulidad y la supersticion avanzando con paso igual con la corrupcion de costumbres. El paganismo en sus diversas fases ha grabado esta verdad con rasgos horrorosos en las páginas de la historia. En la vida de los santos, la misma ley, el mismo fenómeno. Cuanto mas se eleva el hombre á la perfeccion evangélica, y mas se arraigan en él la tierna piedad y el puro amor, tanto mas se descubren á sus ojos los misterios de Dios. Tambien cuando el gran maestro quiso dar una base sólida á la fe cristiana, mandó guardar prácticamente sus divinas enseñanzas.

¿En qué pues consiste que la vida religiosa desaparece ante la transgresion de los preceptos? ¿De dónde proviene que no lleva frutos mas que en los corazones donde reina la ley moral? ¿No demuestra este solo hecho toda la falsedad del sistema luterano? ¡Oh! creedme: el que para conservar la fe en su conciencia se ve obligado á desterrar de ella la ley moral, posee una fe falsa en su conciencia. La fe viva se aviene muy bien con la ley; ¿mas qué digo? Estas dos cosas no son mas que una. Repitámoslo: ¿por qué vemos marchar

(*) Sí, pensar, querer y obrar es todo el hombre: conocer, amar y servir á Dios, hé aquí todo el cristiano. Asi como lo justo y lo verdadero son inseparables, de la misma manera la moral y religion se confunden en su orígen comun. De aquí se sigue igualmente que la fe no puede justificar sin las obras. En efecto, en tanto que la voluntad no practique el bien que la inteligencia conoce como verdad, hay division, hay guerra entre estas dos potencias. Pues el hombre en lucha consigo mismo no está restablecido al estado primitivo, es decir, no está justificado. *(N. D. T. F.)*

de frente al elemento religioso y al moral? Hélo aquí. La idea de nuestra dependencia, respecto del Criador, produce la humildad y la confianza, despues nace el amor que nos coloca enteramente en el dominio de la ley, puesto que lleva en su seno la obediencia á la voluntad de Dios. Si el culto del entendimiento pertenece mas de cerca á la religion, mientras que el del corazon es mas moral, desaparece esta diferencia en el amor, centro de todas las virtudes, unidad viva, donde se reasumen la religiosidad y moralidad.

Ahora debemos comprender el dogma protestante, que *la fe sola, independiente de toda otra virtud, nos merece la bienaventuranza eterna.* El católico considera la salvacion como el fruto de toda la vida superior: la hace derivar de la fe, del amor y del cumplimiento de la ley, es decir, del principio religioso y del principio moral formando un conjunto. Atribuyendo á estos dos principios un valor eterno, los coloca en la misma línea respecto á la vida bienaventurada. El patriarca de la reforma, al contrario, no ve el orígen de la salvacion mas que en la fe, pues la moralidad no es á sus ojos mas que una cosa terrena y pasajera. Las obras, dice, proceden de un principio mitad corrompido; luego no pueden abrirnos la puerta del cielo.

Antes hemos visto ya lo absurdo de este razonamiento, pues que por la misma razon él representaba tambien la fe como defectuosa, se vió obligado á decir que no podia obtenernos la felicidad de los elegidos. Por lo demas desde el punto de vista donde estamos colocados, una clara luz debe derramarse sobre toda la cuestion. En fin, mientras las disputas *synergísticas* apareció Andres Poach, y, mas consecuente que Lutero, se aventuró ingenuamente á decir que la observancia mas fiel de la ley no da derecho alguno á la felicidad eterna (1).

(1) «Propositio, *bona opera sunt necessaria ad salu-*

En la actualidad tambien lo esperamos, podremos hacer resaltar la idea fundamental de la justificacion protestante. Asi hemos visto que la doctrina que hace á Dios autor del pecado, y considera al hombre manchado aun despues de su regeneracion, reposa sobre este principio, que el mal es la condicion necesaria de todo lo infinito. Podemos igualmente expresar asi esta idea: El sentimiento del pecado no puede arrancarse de la conciencia del justo: este gusano roedor le atormenta incesantemente, pues el mal procede de su esencia misma. ¿Cómo pues consigue el cristiano la paz del alma? Por la elevacion de su entendimiento á las regiones superiores: el conocimiento de Dios, la vista de su bondad, la fe en una palabra destierra este funesto sentimiento. Asi despues de haber destruido la libertad moral se la sustituye con la libertad cristiana, es decir, la exencion de la ley que no se eleva mas arriba del tiempo y del espacio. No pretendemos, sin embargo, que los reformadores hayan apercibido esta idea fundamental: al contrario, preferimos reconocerlo: si se hubiesen comprendido á sí mismos, si hubiesen conocido las consecuencias de su sistema, le hubieran rechazado como contrario al cristianismo.

Finalmente, aparece ahora bien claro que para salvar la justicia y la santidad divinas, para mantener la libertad humana, asegurar la dignidad de la ley moral, afirmar la verdadera nocion del mérito y demérito, es claro, en una palabra, que, para no dejar con-

tem, non potest consistere in doctrina legis, neque lex ullas habet de æterna vita promissiones, etiam pefectissime impleta. Auctore Andrea Poach. 1535.» Los luteranos rígidos no se expresan con tanta fuerza.

En nuestros dias Schleiermacher, Twesten y Sack; pero sobre todo los dos primeros han separado enteramente el elemento religioso y el moral, y en esto no han hecho otra cosa que manifestarse decididos por su iglesia.

vertirse la redencion en locura, los católicos deben condenar la doctrina protestante sobre la justificacion.

§. XXVI.

Lo que hay de verdadero y de falso en la doctrina protestante respecto á la fe.

Si, volviendo nuestra vista atrás, echamos una rápida ojeada sobre las cuestiones hasta aquí tratadas, veremos que en el protestantismo el elemento religioso es la mas brillante faz, y el elemento moral el lado mas obscuro; lo que produce tambien nociones bien falsas sobre la misma naturaleza de la religiosidad.

Para conocer hasta qué punto está exaltado el elemento religioso en el protestantismo, basta recordar la definicion que Lutero y Melanchthon dieron de la Providencia al principio de la reforma, y que Calvino defendió hasta el fin de sus dias. Segun estos doctores, no solamente Dios gobierna todas las cosas por su sabiduría infinita; no solamente conduce todos los seres á su fin por vias admirables, sino que tambien los fenómenos del mundo moral son la obra misma del Soberano regulador: el hombre es un instrumento que manifiesta los actos invisibles de la divinidad. En esta doctrina todo está en Dios, y Dios en todo.

Vemos pues que estas contemplaciones religiosas sobre el mundo y su historia reflejan en todo el dominio del cristianismo. La nueva doctrina, no se puede negar, conserva el principio de la piedad cristiana; pero hace de él una falsa aplicacion. En efecto, la relacion que acabamos de ver entre Dios y el hombre la establecen los protestantes entre Cristo y el fiel. Estando el Salvador igualmente todo en todo, su espíritu es exclusivamente activo en la regeneracion. Asi como el hombre desaparece ante Dios, de la misma manera

desaparece el cristiano ante Jesucristo. Acerca de esto el pasaje siguiente nos hace conocer á fondo el alma de Lutero.

«Cuando el Evangelio (*el nuevo*) comenzaba á es»parcirse por el mundo, el doctor Staupitz era vicario »de los agustinos (*). Me acuerdo todavía muy bien »que él me dijo entonces: Lo que mas me consuela, »es que la doctrina del Evangelio, que vuelve ahora á »la luz, da todo el honor y gloria á Dios y nada al »hombre. En la actualidad es claro como el dia, que »nunca se puede atribuir á Nuestro Señor demasiada »gloria, bondad y misericordia etc. Lo que aun me »consuela es tambien que la verdad del Evangelio rehu»sa al hombre todo honor, sabiduría y justicia, y todo »esto lo atribuye al Criador, que hace todas las cosas »de la nada. Y no es mucho mas seguro conceder de»masiado á nuestro Dios y Señor, aunque jamás se »pueda concederle demasiado..... A la verdad no es »errar ni pecar dar á Dios y al hombre lo que les »es propio, lo que les pertenece (1).»

Las opiniones que conducian á Lutero son verdaderas en su relacion mas íntima; mas como en la opinion puede haber error y verdad, á la inteligencia corresponde hacer este discernimiento. Cuando se lee al reformador se cree de repente haber retrocedido á las primeras edades del mundo, donde el hombre, vacilante por su caida, no veia mas que al través de un velo, y no podia separar los actos de Dios de los actos de la criatura.

(*) Vicario general de la orden de los agustinos. Este fue el que llamó de Erfurt al famoso Lutero para ser profesor de teología en la universidad de Wittenberg.
(*N. D. T. F.*)

(1) *Ausleg. des Briefes....* (*Comentario sobre la Epistola á los gálatas*), lugar citado, p. 35.

Lutero no comprendió la verdera nocion de la libertad. ¿Quién lo creeria? Vió en ella la ruina de la humildad, la muerte de todo sentimiento religioso. La rechazó como un crímen de lesa-majestad divina: ser libre para él es ser Dios (1) ¿Y qué sucedió? Queriendo destruir la voluntad propia, el doctor destruyó la misma voluntad; queriendo aniquilar el egoismo, aniquiló el yo humano. Quiso probar que el hombre no posee ya la libertad superior, es decir, la libertad que dan la verdad y la virtud, y prueba al mismo tiempo y á pesar suyo, que el hombre no posee especie alguna de libertad. Asi es como Lutero se enredó en sus propias redes. Jamás pudo reconocer la humildad misma en la idea católica de humildad; porque la vió siempre en la negacion de la personalidad. Sin embargo esta virtud es eminentemente moral, descansa sobre el libre reconocimiento, el libre sacrificio de sí mismo. Los reformadores dijeron: *Hombre pecador, tú eres necesitado y quieres ser libre: hé aquí el mal.* Mas si el hombre no tiene su corazon en sú mano ¿cómo quiere ser libre? ¿Cómo el pecado infunde este deseo? Es porque, contra su naturaleza, pide necesariamente la libertad, y por consecuencia es necesario atribuir á Dios la causa del mal. El católico por el contrario di-

(1) Luther *de servo arbitrio ad Erasm. Roterod.* l. I. f. 117. b: «Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere, quam soli divinæ majestati; ea enim potestate facit omnia, quæ vult in cœlo et in terra. Quod si hominibus tribuitur, nihil rectius tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse majus possit. Proinde theologorum erat ab isto vocabulo abstinere. cum de humana virtute loqui vellent; et soli Deo relinquere; deinde ex hominum ore et sermone idipsum tollere, tanquam sacrum ac venerabile nomen Deo suo asserere.»

ce: *¡Oh hombre! tú eres libre; mas pierdes tu libertad ante Dios, y hé aquí que ella vuelve á ti consumada.* En estos principios es oportuno manifestar cómo podemos aspirar á una falsa libertad, y todo su sistema se convierte en una justificacion completa de la providencia.

Mas si los reformadores se formaron una falsa nocion de la libertad, desconocieron igualmente la esencia de la moralidad; porque estas dos cosas son inseparables. Y sin embargo acusaron á los católicos de destruir la humildad; los católicos, los solos que pueden, sin contradecir su doctrina, confesarse pecadores ante Dios; lo cual es el único orígen de la reina de las virtudes.

Hé aquí los errores y contradicciones sobre que reposa la justificacion protestante. Traducida en palabras claras, la voz *creer* significa en la nueva iglesia entregarse á Dios tales como nos ha criado y hecho durante el curso de nuestra vida; esperar con confianza que nos libre del mal, cuyo autor es, y que ha puesto en nuestros corazones. En este sistema, sin duda, no corresponde gloria alguna al hombre; mas Dios ¿puede ser todavía glorificado? Dejemos que juzgue el lector (1).

(1) Luther. *de servo arbitrio ad Erasm. Roterod.* l. I. fol. 236. «Ego sane de me confiteor, si quæ fieri posset nollem mihi dari liberum arbitrium, aut quippiam in manu mea relinqui, quo ad salutem conari posem; non solum ideo quod in tot adversitatibus et periculis, deinde tot impugnantibus dæmonibus, subsistere et retinere illud non valerem, cum unus dæmon potentior sit omnibus hominibus neque alius hominum salvaretur; sed quod etiam, si nulla pericula, nullæ adversitates, nulli dæmones essent, cogerer tamen perpetuo, in incertum laborare, et aërem pugnis verberare. Neque enim conscientia mea, si in æternum viverem et operarer, unquam

§. XXVII.

Relaciones del protestantismo con el gnosticismo y con algunos sistemas pantheistas de la edad media. Distincion mas precisa entre la doctrina de Zuinglio y la de Lutero.

Ya lo hemos advertido mas de una vez, el sistema de los reformadores tiene una sorprendente analogía con el gnosticismo.

I. El deseo ardiente de la vida bienaventurada, el soberano desprecio de las cosas terrenas, el profundo sentimiento de la miseria humana: tal es el orígen de donde salió esta última herejía. La vista del mal llenaba á los gnósticos de un horror tan vivo, que no pudiendo conciliarle con la idea de un Dios bueno, admitieron dos principios igualmente eternos, autores de todos los seres. La condicion presente de la humanidad, continuan, es la obra de estos dos principios; nunca puede el hombre desprenderse de la corrupcion: en vano la declara guerra á muerte, el pecado sale siempre victorioso del combate.

certa et secura fieret, quantum facere debet, quo satis Deo fieret. Quocumque enim opere perfecto reliquus esset scrupulus, an id Deo placeret, vel an aliquid ultra requireret, sicut probat experientia omnium justiciariorum, et ego meo magno malo tot annis satis didici.

At nunc cum Deus salutem meam, extra meum arbitrium tollens, in suum receperit, et non meo opere, aut cursu, sed sua gratia, et misericordia promisserit me servare, securus et certus sum, quod ille fidelis sit, et mihi non mentietur, tum potens et magnus, ut nulli dæmones, nullæ adversitates eum frangere aut me illi rapere poterunt. Nemo (inquit) rapiet eos de manu mea, quia pater, qui dedit, major omnibus est. Ita fit, ut si non omnes, tamen aliqui et multi salventur, cum per vim liberi arbitrii nullus prorsus servaretur, sed in unum omnes perderemur. Tum etiam certi sumus et securi, nos Deo placere, non merito operis nostri, sed favore

Hasta los siglos XIV y XV, se ve reproducirse el gnosticismo de trecho en trecho en la historia, y en el siglo XVI los reformadores le avivaron bajo una forma mas dulce. Agitados por los mismos sentimientos que los gnósticos, fueron tambien vivamente admirados de la *reidad* del género humano, y hé aquí por qué representaron el hombre corrompido hasta la médula de los huesos, de tal manera que el contagio no puede extinguirse ya en esta vida.

II. Este sentimiento del pecado, piadoso en verdad, pero confuso y enfermo, trabajó en la reforma lo mismo que entre los gnósticos para su propia destruccion; y como no se apoyaba en ninguna base sólida, se extinguió bien pronto para no volver mas. Cuanto mas se eleva el orígen del mal objetivo en el que el individuo se ve envuelto sin que personalmente se haya hecho culpable, tanto mas el mal subjetivo pierde de su grandeza y enormidad; pues la naturaleza se hace en la misma proporcion responsable de los pecados cometidos por la persona. Los gnósticos tambien encuentran en su sistema excusa á todos los desórdenes, á todos los crímenes.

Los reformadores no manifestaron menos habilidad. Hé aquí sus principios: Adam, el solo pecador, ha sido seguido de Jesucristo tambien el solo que practicó la virtud. Si nuestro primer padre nos ha quitado toda la libertad, todo gérmen de bien, el Salvador no necesita de nosotros para obrar la justicia; y cuanto mas invencible es en el hombre la necesidad del pecado, tanto mas fácil le es el perdon en Jesucristo. ¿Y qué objeto se proponen con esta doctrina? Llevar muy adelante en los co-

misericordiæ suæ nobis promissæ, atque si minus aut male egerimus, quod nobis non imputet, sed paterne ignoscat et emendet. Hæc est gloriatio omnium sanctorum in Deo suo.»

razones el sentimiento del pecado. ¿Mas será necesario para concluir sus dias en las lágrimas de la penitencia, haber enrojecido sus manos con sangre inocente? El arrepentimiento, el dolor ¿no se extinguen á medida que los crímenes van acumulándose? No, no es necesario que en Adam hayamos sido corrompidos radicalmente; no es necesario que el veneno se haya introducido en nuestra última fibra para que sintamos profundamente el mal que nos hiere, para que saludemos con alegría á nuestro libertador. Estamos heridos en el primer hombre, pero el golpe no ha sido mortal; la llaga nos hace sentir el dolor y bendecir la mano del médico: en la muerte no hay dolor ni vuelta á la vida.

III. Distribuyendo los hombres en tres clases, como hemos visto, el gnosticismo exigia de sus sectarios el conocimiento (γνῶσις) de que eran los hijos de Dios, y que por esta cualidad no podian perder el cielo. En el protestantismo, la fe que encierra la certidumbre de la salvacion, ofrece el paralelo de esta doctrina; puesto que el dogma segun el que los unos son predestinados á la gloria, y los otros á la condenacion, reproduce fielmente la clasificacion gnóstica del género humano. La creencia de que ciertos hombres habian nacido *espirituales*, podia inflamar las almas y provocar una lucha encarnizada contra el mal; mas ¿qué abuso tan monstruoso no se hizo de esta enseñanza? Otro tanto debemos decir de la predestinacion absoluta. Que Dios nos concede el cielo á pesar de nuestras prevaricaciones, esto puede producir el mas ardiente reconocimiento; mas tambien de este mismo dogma pueden salir los mas funestas consecuencias, lo que sucedió en demasía, como su autor se queja de ello amargamente. La certeza de nuestra salvacion, queremos suponerlo, produciria los frutos mas ricos en el alma bella y tierna; ¿mas un corazon perfecto se alabó jamás de poseer esta certeza?

Ademas la opinion de los reformadores sobre la degradacion de nuestra naturaleza, ¿les autorizaba á contar con unos discípulos tan privilegiados? Si se objetase que no hay doctrina de la cual no se puede abusar, diríamos, sin negar el principio, que la verdad nunca es el orígen del abuso; que el error, al contrario, lleva la destruccion en su seno; que no puede edificar mas que negándose á sí mismo. Asi pues sucede con el dogma que la fe sola merece la amistad de Dios y con la certeza enseñada por los gnósticos y protestantes, y con la predestinacion que supone.

IV. El Dios del nuevo testamento, este Dios de amor y misericordia, infundia á Marcion un respeto tan profundo, que le consideraba esencialmente diferente del Dios criador, y el que en la antigua alianza ha dado una ley tan severa (1). Asi es, lo sabemos bastante, Lutero oponia tambien la naturaleza á la gracia, el Evangelio á la ley, no veia en Jesucristo mas que misericordia y perdon de los pecados. Marcion, el mas piadoso de los gnósticos, pero incapaz de asociar dos ideas, sostenia que el Dios bueno nos ha rescatado sin que por esto se haya aproximado á nosotros, pues, á su juicio, pertenecemos á un órden de cosas que le es enteramente extraño. ¿Mas cómo podria el hombre concebir el Ser Supremo; cómo podria entrar en comercio con él, si habia sido criado por un Demiurgo, un espíritu inferior, si por consiguiente no llevaba en su alma el carácter de la divinidad? En su limitada inteligencia, el heresiarca del siglo II creyó elevar mas la misericordia divina,

(1) Tertull. *advers. Marc.* l. 1. c. 2. «Et ita in Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius et puræ benignitatis et diversæ à creatore facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam.»

haciéndola rescatar un ser alejado de sí, no por su propia falta, sino por su misma naturaleza. Lo mismo hizo Lutero. Para exaltar la gloria del Hijo de Dios, enseñó que el hombre no es mas que pecado y corrupcion; pero olvidó que no puede ser salvado el hombre que está degradado en todo su ser. Acabemos, por último, este paralelo; tampoco podria establecerse analogía alguna entre el ascetismo de Lutero y el de los marcionitas; tan opuestas son las consecuencias prácticas de los dos sistemas, cualquiera que sea por otra parte su identidad.

Otro error con el cual el protestantismo tiene una conformidad que no puede desconocerse, es el pantheismo idealista el que durante la edad media no hizo menos estragos que el dualismo de los gnósticos y de los maniqueos. Se presentan aquí Amauri de Chartres y su discípulo David de Dinaut (*), los bisoches, los lollardos los begardos, los hermanos y hermanas del espíritu libre, así como otros muchos. La unidad y universalidad de todas las cosas, la necesidad absoluta de

(*) Los discípulos de Amauri exigian la caridad para hacer indiferente el adulterio; Lutero no quiso mas que la confianza; otros muchos protestantes del dia no exìgen ya nada. Hemos oido las palabras de Lutero; escuchemos á sus discípulos: « La monogamia y la prohibicion de las uniones extramatrimoniales son un resto del monaquismo, y esta moral reposa sobre una fe ciega.» (*Magas. de Henke*, II. parte números 1, 2, 3). Un superintendente, un obispo protestante va á hablar: « El goce sensual fuera del matrimonio, si es moderado, no es mas inmoral que en él; y si es necesario evitarlo, es porque choca con las costumbres recibidas, y porque muchas veces arrastra la pérdida del honor y de la salud (*Crítica de la moral cristiana por Cannabich*. p. 185).» ¡Negad los progresos de las luces por la libertad evangélica! (*N. D. T. F.*)

todo lo que sucede, por consiguiente del mal, el hombre encadenado por los decretos de la Providencia, el fiel exento de la ley moral, en fin la certeza infalible de la salvacion (aquí la vuelta del hombre á Dios, su absorcion en él; error que se encuentra necesariamente en el pantheismo): tales eran los errores enseñados por estos diferentes sectarios. Debemos citar tambien á Wiclef que sostuvo abiertamente el fatalismo propuesto como una simple paradoja por Thomas Bradwardin; Wiclef, que, despues de haber negado la libertad, rechazó sobre Dios la causa del mal y enseñó la predestinacion absoluta.

Hé aquí, segun nosotros, los dos caminos que tomaron Lutero y Zuinglio: el primero dió en las monstruosidades de los gnósticos y de los maniqueos; el segundo se acercó mas al pantheismo. Al principio la humildad de Lutero le hizo rechazar solamente la libertad en las cosas espirituales; mas despues, queriendo fijar esta virtud sobre una base mas sólida todavía, enseñó que todo hombre está sometido á la necesidad: prueba evidente de la poca penetracion de su entendimiento; pues que por esta última doctrina destruia la primera hasta en sus fundamentos. Sin embargo, segun nos manifiestan sus obras, puso su principal cuidado en fundar la humildad sobre la opinion de la caida original; y vémosle enmedio del combate dispuesto á sacrificar la parte especulativa de su sistema, puesto que se le abandona este punto único (1). El doctor de Zurich, al

(1) Luth. *de servo arbitr. adv. Erasm.* loc. cit. p. 177. b.: «Nonne agnoscis? Jam quæro et peto, si gratia Dei desit, aut separetur ab illa vi modicula, quid ipsa faciet? Inefficax (inquis) est, et nihil facit boni. Ergo non faciet quod Deus aut gratia ejus volet; si quidem gratiam Dei separatam ab ea jam posuimus, quod vero gratia Dei non facit, bonum non est. Quare sequitur, liberum arbitrium sine gratia Dei prorsus non liberum, sed immutabiliter capti-

contrario, se apoyó casi exclusivamente en el dogma; porque lo que dice del mal hereditario apenas merece nuestra atencion. Enseñando abiertamente el pantheismo, se adhirió con preferencia á las sectas de la edad media de que hemos hablado. Por último, la exposicion siguiente nos hará penetrar mas su doctrina.

Hé aquí las ideas fundamentales de su escrito sobre la providencia: ó una fuerza cualquiera es eterna, ó ha recibido la existencia. Ahora bien, en la primera hipótesis es el mismo Dios; en la segunda es criada por Dios. Mas ¿qué se sigue de aquí? Que todo es Dios, pues ser criado por Dios no es otra cosa que una emanacion de su omnipotencia; todo lo que existe es de él, está en él y es por él: todo lo que es *es él mismo*. Asi toda fuerza criada no es mas que la manifestacion subjetiva de la fuerza universal (1). La idea de fuerza en un ser contingente implica contradiccion, toda vez que entonces este ser seria creado é increado á la vez. Querer pues ser libre es hacerse á sí mismo su propio Dios;

vum et servum esse mali, cum non possit vertere se solo ad bonum. *Hoc stante, dono tibi, ut vim liberi arbitrii non modo facias modiculam, fac eam angelicam, fac, si potes, plane divinam, si adjeceris tamen hanc illætabilem appendicem, et extra gratiam Dei inefficacem dicas*; mox ademeris illi omnem vim; quid est vis inefficax, nisi plane nulla vis?» Despues de estas palabras, leemos: «Fixum ergo stet.... nos omnia necesitate, nihil libero arbitrio facere, dum vis liberi arbitrii nihil est, neque facit, neque potest bonum, absente gratia.»

(1) Zuingli *de providentia*, t. I. fol. 35. a: «Quæ tamen creata dicitur, cum omnis virtus numinis virtus sit, nec enim quidquam est, quod non ex illo, in illo et per illud, imo illud sit, creata inquam, virtus dicitur, eo quod in novo subjecto et nova specie, universalis aut generalis ista virtus exhibetur. Testes sunt Moses, Paulus, Plato, Seneca (11).»

luego la doctrina de la libertad conduce á la divinizacion del hombre, y á la pluralidad de dioses por consiguiente. El atributo *libertad* y el sugeto *criatura* se encuentran de frente.

Zuinglio continúa: así como la libertad, como fuerza propia en el hombre, es incompatible con la omnipotencia, de la misma manera tambien la idea de los actos libres en la criatura aniquila la sabiduría infinita. Quereis que el hombre sea señor de sus acciones, obligais á Dios á cambiar sus decretos inmutables segun nuestros caprichos, segun nuestras ideas del momento. Así á los ojos del reformador la idea de la Providencia encierra la necesidad de todas las cosas; y por una consecuencia rigorosa despues de haber destruido la libertad de querer, encadena la inteligencia del hombre por la presencia divina (1).

Insiste nuestro autor sobre la nocion de la fuerza criada y dice: Todo lo que existe es la existencia de Dios, todo lo que es es Dios mismo; pues de otra ma-

(1) Loc. cit. «Jam si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, jam isthinc cessarent sapientia et virtus nostri numinis. Quod si fieret, non esset numinis sapientia summa, qui non comprehenderet ac caperet universa; non esset ejus virtus omnipotens, quia esset virtus libera ab ejus potentia, et idcirco alia. Ut jam esset vis, quæ non esset vis numinis, esset lux et intelligentia, quæ non esset numinis istius sapientia.» ¡Qué consecuencia para un reformador! Zuinglio habria debido reformar su lógica antes que todo. Lo que sigue es mas especioso, aunque sin fundamento alguno: «Immutabilem autem diximus administrationem ac dispositionem, hanc ob causam ut et eorum sententiam, qui hominis arbitrium liberum esse adseverant, non undique firmam, et summi numinis sapientiam certiorem ostenderem, quam ut eam eventus ullus latere possit, qui deinde imprudentem cogeret aut retractare aut mutare consilium.»

nera habria alguna cosa fuera del Ser de los seres, consecuencia subversiva de su inmensidad (1). Para hacer accesibles estas ideas al landgrave de Hesse, hace esta comparacion: Como las plantas y los animales salen de la tierra y vuelven á su seno, lo mismo sucede con todas las cosas en relacion á Dios. En fin nuestra doctrina, prosigue el reformador, despide una viva luz sobre el dogma de la inmortalidad del alma: porque manifiesta que nada puede cesar de existir, que todo vuelve á entrar en el ser universal. De la misma manera tambien la filosofía de Pitágoras, dice finalmente, no carece de todo fundamento; contiene un sentido muy verdadero (2).

De todo esto saca Zuinglio la consecuencia que no puede haber mas que una sola causa, que todas las llamadas secundarias no son mas que unos instrumentos de que se sirve la causa primera y única (3). Asi el hombre no tiene en sí mismo el móvil de sus acciones; sino que incapaz de todo bien como de todo mal, es una máquina viva cuyos resortes estan en la mano de Dios.

Hé aquí los excesos inauditos en que cayó Zuinglio trayendo á su verdadera base la doctrina de Lutero sobre la libertad humana. En estos últimos tiempos (asi es como los protestantes se comprenden á sí mismos) se ha visto á los *ortodoxos* del partido combatir los nuevos sistemas filosóficos y teológicos, sistemas que, despues de todo, no contienen mas que las consecuencias necesarias de los principios establecidos por los reforma-

(1) Loc. cit. p. 355. b.: «Cum autem infinitum, quod res est, ideo dicatur, quod essentia et existentia infinitum sit, jam constat extra infinitum hoc esse nullum esse posse....» fol. 356: «Cum igitur unum ac solum infinitum sit, necesse est præter hoc nihil esse.»

(2) Loc. cit.: «Sed hanc sententiam paulo φιλοσοφικώτερον tractatam.... exemplo.... confirmabimus etc.»

(3) Loc. cit. fol. 358. b.

dores. Schleiermacher, á pesar de sus numerosos extravíos de la doctrina de sus maestros, es segun nuestro dictámen el solo discípulo verdadero de los apóstoles de la reforma.

CAPITULO IV.

Contrariedades en la doctrina de los sacramentos.

---

§. XXVIII.

Doctrina católica sôbre los sacramentos en general.

Despues de la exposicion de las diferentes doctrinas sobre la justificacion seguiremos las contrariedades acerca de los sacramentos, porque, segun las palabras del concilio de Trento, en ellos tiene principio toda verdadera justicia, se aumenta y se repara cuando está perdida (1). ¿Qué son los sacramentos en general? ¿Cuál es el objeto de su institucion? ¿Cómo producen la gracia? Hé aquí las cuestiones sobre que debemos exponer á continuacion la enseñanza católica.

Segun el catecismo romano, el sacramento es una cosa sensible que, por institucion divina, posee la virtud, ya sea de significar, ya de producir la santidad y la justicia (2). Hay pues una diferencia esencial, prosigue el libro citado, entre un sacramento y un rito puramente exterior.

(1) *Concil. Trident.* sess. VII. decret. de Sacram.
(2) Quare, ut explicatius, quid sacramentum sit, declaretur, docendum erit, rem esse sensibus subjectam, quæ ex Dei institutione sanctitatis et justitiæ tum significandæ, tum efficiendæ vim habet.

Hé aquí cómo explica nuestro catecismo el objeto de su institucion. Perteneciendo al mundo de los cuerpos por una parte de nosotros mismos, tenemos necesidad de un signo visible para adquirir el conocimiento de lo que pasa en nuestra parte espiritual; y hé aquí por qué Dios se sirve de un símbolo exterior para comunicarnos la santidad y la justicia. Difícilmente la esperanza y la fe nacen en el corazon del hombre; tambien en la antigua alianza, Dios, por medio de su palabra, se ha servido de ritos y figuras para fortificarle en la esperanza. Pues asi es como, en la ley nueva, ha establecido el Salvador ciertos signos para certificar el perdon de los pecados, para confirmar la comunicacion del Espíritu Santo. En tercer lugar los sacramentos conducen hasta nosotros, como finos canales, la virtud que emana de los padecimientos de Cristo, virtud que restablece ó fortifica la salud de nuestras almas. Cuarto, son los signos por los que se conoce á los fieles. Finalmente, dice aun el catecismo romano, los sacramentos infunden tanto mas la piedad en los corazones, en cuanto son bien propios á humillar el orgullo del hombre, porque nos hacen conocer vivamente que abismados en las cosas inferiores no podemos sino por su medio elevarnos hasta mas arriba del mundo visible. Durante una parte de la edad media y en el tiempo de la reforma se vió un falso espiritualismo invadiendo todas las clases, todas las condiciones. ¡Y bien! la sola meditacion de esta última verdad, mucho mas profunda que parece á primera vista, hubiera podido arrancar toda la época de sus extravios (1).

(1) Loc. cit. p. 167. Toda la exposicion del catecismo romano sobre el objeto de los sacramentos está tomada de los teólogos de la edad media, entre otros de Hugo de San-Victor, de Alejandro de Halés, de san Buenaventura y de santo Tomás (*Thom. Aquin. Summ. Tot. Theolog*. P. III. Q. LXI. art. I. p. 276).

En cuanto á la manera de producir la gracia los sacramentos, enseña la iglesia que obran por su eficacia propia é intrínseca, en virtud de su institucion, *ex opere operato, scilicet à Christo* (1).

Sin duda debe el fiel excitar en su corazon, tanto el arrepentimiento de sus faltas, como el deseo ardiente de recibir el socorro de lo alto; mas estas santas disposiciones no son la causa eficiente de la gracia, solamente separan los obstáculos que podrian oponerse á la eficacia de la institucion divina. Esta doctrina, como se ve, mantiene la objetividad de la gracia celestial, é impide limitar en el sugeto los efectos de los sacramentos. Estos no obran de una manera puramente moral, despertando en nosotros sentimientos de confianza y de amor, poco mas ó menos que haria un cuadro representando los padecimientos del Salvador. Sino que cuando el fiel celebra estos santos misterios, la gracia fecunda su alma, reanima sus facultades religiosas, y le coloca en un comercio mas íntimo con Dios (2). Esta

(1) *Concil. Trident.* sess. VII. can. VIII: «Si quis dixerit per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.»

(2) *Concil. Trident.* loc. cit. can. VI: «Si quis dixerit, sacramenta novæ legis con continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum etc., anathema sit.» Bellarmino *de sacramentis*, l. II. c. 1. tom. III. p. 108, 109, se expresa muy bien acerca de este objeto: «Igitur ut intelligamus, quid sit opus operatum, notandum est, in justificatione, quam recipit aliquis, dum percipit sacramenta, multa concurrere, nimirum ex parte Dei, voluntatem utendi illa re sensibili; ex parte Christi, passionem ejus; ex parte ministri, voluntatem, potestatem, probitatem; *ex parte suscipientis voluntatem, fidem et pænitentiam*; denique ex parte sacramenti, ipsam actió-

doctrina la hemos visto ya en el artículo de la justificacion. La actividad divina, dijimos entonces, precede á la actividad del hombre: en seguida estas dos potencias, cuando la última no resiste, trabajan de concierto en la misma obra. Por otro lado la relacion establecida por la iglesia entre la libertad y la gracia podria hacernos comprender solamente que el *opus operatum* no destruye la actividad del hombre (1).

nem externam, quæ consurgit ex debita aplicatione materiæ et formæ. Cæterum ex his omnibus id, quod active et proxime et instrumentaliter efficit gratiam justificationis, est sola actio illa externa, quæ sacramentum dicitur, et hæc vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum), ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quam conferre gratiam ex ipsius actionis sacramentalis à Deo ad hoc institutæ, non ex merito agentis, vel suscipientis.» Bellarmino prueba lo que acaba de decir, y observa que la intencion sola se requiere en el ministro, despues continúa: «Voluntas, fides et pœnitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur, ut dispositiones ex parte subjecti, non ut causæ activæ; non enim fides et pœnitentia efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficatiam sacramenti, sed solum tollunt obstacula, quæ impedirent, ne sacramenta suam efficatiam exerçere possent, unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificatio. Exemplum esse potest in re naturali. Si ad ligna comburenda, primum exsicarentur ligna, deinde excuteretur ignis ex silice, tum aplicaretur ignis ligno, et sic tandem fieret combustio; nemo diceret, causam immediatam combustionis esse siccitatem, aut excussionem ignis ex silice, aut aplicationem ignis ad ligna, sed solum ignem, ut causam primariam, et solis calorem seu calefactionem, ut causam instrumentalem.»

(6) Véase *Concil. Trident.* sess. VI. c. 6.—Por lo demas los teólogos enseñan con Bellarmino, que una consecuencia del *opus operatum* es que la validez del sacramento no depende de la dignidad del ministro.

Que los católicos cuentan siete sacramentos no necesita explicarse.

Observaremos por último que no es necesaria absolutamente la recepcion de ningun sacramento para la salvacion: asi, por ejemplo, el bautismo de deseo basta al catecúmeno que no puede recibir el bautismo de agua. Dios que ha elegido libremente una manera de comunicarnos su gracia, puede sin duda servirse de otro medio; mas el hombre no es libre para rehusar el remedio que le ha sido presentado por Jesucristo. Una conducta semejante seria inspirada por el orgullo, y contendria un desprecio punible de la institucion divina.

§. XXIX.

Doctrina luterana sobre los sacramentos en general Consecuencia de esta doctrina.

Sí, desde los primeros pasos en su carrera, Lutero y Melanchthon combatieron la doctrina católica, fue porque no comprendieron mas que á medias la justificacion del hombre ante Dios. Desde luego colocaron bien lejos en última línea la comunicacion de la gracia por los sacramentos; avanzaron hasta ponerla en duda. Nunca pudieron ver en estos ritos divinos, mas que el testimonio de las promesas evangélicas; y por esto no asignaron allí otro fin que asegurar al fiel el perdon de sus pecados, consolarle y eximirle del terror de la ley. Mas si quitais á los sacramentos la virtud de conferir la gracia santificante, es necesario desde entonces atribuir toda su eficacia al que los recibe. Los doctores Wittenbergenses dijeron tambien sencillamente que no llevan frutos sino en cuanto van acompañados de la fe en perdon de los pecados. En consecuencia rechazaron el célebre *opus operatum* que constituye el caracter subjectivo de los sacramentos sin el cual no tienen mas existencia que en su sugeto.

Otra contrariedad tiene igualmente su orígen en la idea que los reformadores se formaron de los sacramentos en general. Como á los ojos de los católicos, el perdon de los pecados y la santificacion no forman mas que un solo acto divino, atribuyen á los sacramentos que obran la justificacion, la virtud de producir al mismo tiempo estos dos efectos. Si pues los misterios de Dios regeneran, santifican al hombre, por esto mismo perdonanl os pecados; ó si antes está exento de mancha el fiel, la gracia santificante se aumenta en él. La nueva enseñanza, al contrario, solo preconiza el perdon de los pecados, tampoco ve en los sacramentos mas que el medio de afirmar la fe en la misericordia divina. Melanchthon, en la primera edicion de sus lugares teológicos, no parece haber presentido que se pudiese formar una idea mas completa (1), y tal es tambien la doctrina defendida por Lutero en su escrito de la Cautividad de la Iglesia en Babilonia (2). ¿Cuál es la diferencia entre los

(1) Loc. cit. pag. 46: «Apparet, quam nihil sacramenta sint, nisi fidei exercendæ: μνεμόσυνα» p. 141 et seq. «Nostra imbecillitas signis erigitur, ne de misericordia Dei inter tot insultus peccati desperet. Non aliter atque pro signo favoris divini haberes, si ipse tecum coram colloqueretur, si peculiare aliquod pignus misericordiæ qualecunque miraculum tibi exhiberet: decet de his te signis sentire, ut tam certo credas, tui misertum esse Deum, cum beneficium accipis, cum participas mensæ Domini, quam crediturus tibi videris, si ipse tecum colloqueretur Deus, aut aliud quidquam ederet miraculi, quod ad te peculiariter pertineret. Fidei excitandæ gratia signa sunt proposita.—Probabilis et illi voluntatis sunt, qui symbolis seu tesseris militaribus hæc signa comparaverunt, quod essent notæ *tantum*, quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinæ.»

(2) Opp. Jen. tom. III. fol. 266. b: «Omnia sacramenta ad fidem alendam sunt instituta.» 289. b: «Error enim est sacramenta novæ legis differri à sacramentis

símbolos de la antigua alianza y los sacramentos establecidos por Jesucristo? Esta cuestion es facil de resolver segun los principios católicos: los primeros no contenian la gracia justificante, al paso que los segundos la comunican por su propia eficacia. No es asi en la doctrina proclamada por los reformadores. Como separasen la justificacion y la santificacion; como por otra parte enseñasen que la fe sola nos obtiene la amistad de Dios, rechazaron la distincion establecida á continuacion, puesto que dijeron que los ritos antiguos y los sacramentos evangélicos no tienen valor alguno. Oigamos á Melanchthon: «La circuncision no es nada, el bautismo no es nada, la participacion de la mesa del Señor no es nada. Todos estos ritos no son mas que el sello, que las σφραγῖδες de las voluntades de Dios sobre el hombre: ellos aseguran tu conciencia cuando dudas de la gracia y amistad de Dios.» Asi el reformador coloca la circuncision en la misma línea que el bautismo y la eucaristía; y estos dos sacramentos no son á sus ojos mas que los signos de la nueva alianza.

Expresándose en términos mas claros aun Melanchthon compara los sacramentos de la ley nueva con las señales que fueron dadas á Gedeon para asegurarle de la victoria. No nos engañemos sin embargo acerca del sentido de estas palabras. Si el testimonio concedido á Gedeon le aseguraba de la victoria sobre los enemigos del pueblo de Dios, los sacramentos no nos prometen triunfar de nuestros enemigos. No, hé aquí el solo término de comparacion; Gedeon estaba cierto de salir vic-

veteris legis penes efficaciam significacionis.» 287. «Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis, seu esse signa efficatia gratiæ. Hæc etenim omnia dicuntur, in jacturam fidei, ex ignorantia promissionis divinæ. Nisi hoc modo efficacia dixeris, quod si adsit fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam conferunt.»

torioso del combate, mientras que á nosotros los sacramentos nos consuelan aun cuando sucumbimos. Con unas ideas tan mezquinas, tan bajas sobre los sacramentos, los arquitectos de la reforma debian enseñar que no obran mas que por la fe en las promesas divinas, por la confianza en el perdon de los pecados.

Sin embargo las disputas con los sacramentarios ó como se expresa Lutero, con los fanáticos libertinos, forzaron á los heresiarcas á aproximarse al dogma universal. A pesar de todas sus tergiversaciones, la confesion de Augsburgo corrigió su doctrina; y en las últimas conferencias pudieron los católicos aprobarla hasta cierto punto. El libro de la Apología está mas claro aun; dice que los sacramentos son un rito que significa la gracia unida á la ceremonia (1).

Aunque en todos tiempos se hayan manifestado los luteranos contrarios al *opus operatum*, no es menos cierto que han vuelto poco á poco á la idea contenida en esta expresion; lo que prueba que en el orígen de la reforma habian dado al dogma católico una significacion puramente arbitraria (2). Desde este momento

(1) *Confess. August.* Art. XIII: «De usu sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notæ professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis, ita ut fide accedat, quæ credat promissionibus, quæ per sacramenta exhibentur et ostenduntur:» *Apolog.* p. 178: «Sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei, et quibus addita est promissio gratiæ.» p. 206: «Sacramentum est ceremonia vel opus inquo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniæ gratia.»

(2) Marheineke confiesa lo que acabamos de decir, y añade que la diferencia entre las dos iglesias consiste en que los católicos dicen: *Los sacramentos* CONTIENEN *la*

no podia ya existir controversia importante sobre la materia que nos ocupa; mas como por una parte se hubiesen rebelado los protestantes contra la iglesia, y por otra no quisiesen confesar su error, se vieron obligados á inventar diferencias entre las dos enseñanzas. Ya Chemnitz reprodujo la doctrina de Lutero con un gran número de correctivos; se esfuerza en paliar las ideas estrechas y mezquinas de su maestro; y para compensar al lector, maltrata horriblemente á los escolásticos en particular á Gabriel Biel (1).

Sin embargo, aunque la doctrina primitiva de Lutero no fuese debida mas que al espíritu de contradiccion, no dejó de arrastrar consecuencias de la mas alta importancia. Desde que se rehusó á los sacramentos la virtud de producir la gracia; desde que no fueron mas que unos medios propios á producir la confianza, fue absolutamente necesario disminuir su número. Y en primer lugar el matrimonio no ha sido instituido para asegurar al cristiano el perdon de sus pecados; luego no es un sacramento. En este sistema el órden tambien es una pura ceremonia, un rito destituido de toda significacion: no certifica la misericordia divina (2). La

gracia; y los protestantes: *Los sacramentos confieren la gracia.* Los católicos se sirven igualmente de estas dos expresiones, mas la palabra *contener* no conviene á la idea protestante, lo que manifestará mas abajo el *in sub et cum pane.*

(1) Chemnit. *Examen.* part. II.ª p. 39 y siguientes. Bellarmino *de Sacramentis*, l. II. c. 1. l. I. p. 110 y siguientes, manifiesta muy bien los paliativos de Chemnitz.

(2) Melancht. *Loc. Theolog.* p. 157: «Matrimonium non esse institutum ad significandam gratiam (la palabra *gracia* se toma aquí por *perdon de los pecados*), non est quod dubitemus. Quid autem in mentem venit iis, qui inter signa gratiæ ordinem numerarunt? Cum non aliud sit ordo, quam deligi ex ecclesia eos qui docent etc.»

confirmacion fue considerada como la reiteracion del bautismo; y la eucaristía, que no es otra cosa que el sello del perdon de los pecados, fue substituida en lugar de la extrema uncion;» porque en el artículo de la muerte es cuando el pecado inspira sus mas vivos terrores (1). La penitencia, de la que hablaremos en particular, fue rechazada igualmente. Hollando asi con los pies la palabra evangélica, negando la constante tradicion de todas las iglesias, contradiciendo hasta el testimonio de los nestorianos y de los monofisitas, que hacia doce siglos estaban separados del centro de unidad, redujeron los luteranos á dos el número de los sacramentos; y aun si conservaron el bautismo y la cena, se pusieron por esto en contradiccion con sus principios.

La doctrina católica es de otra manera. ¿Qué es un verdadero fiel á los ojos de la Iglesia? Un cristiano libertado del mal y santificado á la vez en su entendimiento y en su corazon; es un hombre que no piensa, no desea, no vive mas que en Dios. Es necesario pues un cierto número de sacramentos que, en todo el curso

(2) Melancht. loc. cit. p. 156: «Signum gratiæ certum est participatio mensæ, hoc est, manducare corpus Christi et bibere sanguinem. Sic enim ait..... quoties feceritis facite in memoriam mei. Id est: cum facitis, admoneamini Evangelii, seu remissionis peccatorum.... Est autem significatio hujus sacramenti, confirmare nos toties, quoties labascunt conscientiæ, quoties de voluntate Dei erga nos dubitamus (es decir, siempre que dudamos que Dios quiere sinceramente perdonar nuestros pecados). Id cum alias sæpe, tum maxime, cum moriendum est, accidit..... Unctionem arbitror esse eam, de qua Marci VI.....» (¿Cómo no se acordó del texto de Santiago, V. 14.)? «Sed ea signa esse tradita, ut certo significent gratiam non video.» (Como si Santiago no dijera expresamente: κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. *)

(*) Si ha cometido pecados, le serán perdonados.

de su existencia, le manifiesten sin cesar el objeto de su peregrinacion; son necesarios medios que le comuniquen la santa virtud de Dios, para mantener en su alma la santidad y la justicia. Si por los sentidos está el hombre inclinado hácia la tierra, abismado en el mundo inferior, el comercio con Jesucristo le une al mundo de las inteligencias por lazos multiplicados y poderosos (1). Desde luego, por el nacimiento terreno

(1) S. Tomás de Aquino. *Summ.*P. III. q. LXV. art. 1. p. 296. se propone esta objecion: «Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina et una Christi passio: Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.» A esto entre otras cosas responde nuestro autor: «Dicendum quod sacramenta ecclesiæ ordinantur ad duo scilicet ad perficiendum hominem in his, quæ pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianæ vitæ, et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et cætera corporalia conformitatem quamdam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur. Uno modo quantum ad personam propriam, alio modo per respectum ad totam communitatem societatis, in qua vivit: quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter. Uno modo per se adquirendo scilicet aliquam vitæ perfectionem: alio modo per accidens, scilicet removendo impedimenta vitæ, puta ægritudines vel aliquid hujusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter. Primo quiden per generationem, per quam homo incipit esse et vivere. Et loco hujus in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio: secundum illud ad Titum III. Secundo, per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem. Et loco hujus in spirituali vita est con-

somos como arrojados en medio de la gran familia del género humano; despues con los años nuestras relaciones sociales van precisándose mas y mas; el gérmen que hemos recibido con la luz se acrecienta, desarrolla y fortifica. Sin embargo las leyes de este mundo echan en derredor del hombre unas cadenas cada vez mas apre-

firmatio, in qua datur sanctitas ad robur. Unde dicitur discipulis jam baptizatis, Luc. ult.: *Sedete in civitate quoadusque induamini virtute ex alto.* Tertio per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus. Et loco hujus in spirituali vita est Eucharistia, unde dicitur Joannes, VI.: *Nisi manducaberitis carnem filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Et hoc quidem sufficeret homini, si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam. Sed quia homo incurrit interdum et corporalem infirmitatem et spiritualem, scilicet peccatum, ideo necessaria est homini curatio ab infirmitate, quæ quidem est duplex, una quidem est sanatio, quæ sanitatem restituit. Et loco hujus in spirituali vita est penitencia, secundum illud Psalmi: *Sana animam meam, quia peccavi tibi.* Alia autem est restitutio valetudinis pristinæ per convenientem diætam et exercicium. Et loco hujus in spirituali vita est extrema unctio, quæ removet peccatorum reliquias et hominem paratum reddit ad finalem gloriam, unde dicitur Jac. V. Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter. Uno modo per hoc: quod accipit potestatem regendi multitudinem seu exercendi actus publicos. Et loco hujus in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Hebr. VII., quod sacerdotes hostias offerunt non tantum pro se, sed etiam pro populo. Secundo quantum ad naturalem propagationem: quod fit per matrimonium tam in corporali quam in spirituali vita, ex eo quod non solum est sacramentum, sed naturæ officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus, secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam baptismus ordinatur contra carentiam vitæ spiritualis: confirmatio contra infirmitatem animi, quæ in nuper natis invenitur: Eucharis-

todas, enlazándole con una fuerza que se aumenta de dia en dia. Aliándose á un ser de su especie, contrae el lazo mas íntimo y solemne; lazo de amor y tanto mas libre cuanto que está necesitado de una manera mas misteriosa. Por esta alianza, se obliga á proveer á la conservacion del género humano; y se constituye miembro de esta gran familia que se llama Estado.

Y no solamente nos hace conocer este mundo su imperio en tal período de nuestra existencia; sino que tiene leyes que nos encadenan al través de toda nuestra peregrinacion: asi la conservacion personal forma el centro de todos los esfuerzos temporales. Mas en vano procurais recoger nuevas fuerzas; en vano querriais prolongar vuestra existencia indefinidamente. ¡Ay! El gérmen de muerte echado en el seno del hombre desde su nacimiento, ha marchitado la flor de la vida; anuncia su presencia al jóven vigoroso, se desarrolla, se fortifica con nuestro ser y bien pronto alcanza la victoria. Asi se pasa la vida terrena bajo mil formas diferentes, y despues de algunos dias pasados en poca alegría, y muchas lágrimas, en cortos placeres y largos dolores, la muerte, la inexhorable muerte viene á detener al hombre en su carrera: salido del polvo, vuelve á él.

Uniendo el cielo y la tierra, el tiempo y la eternidad, la iglesia une á este órden inferior otro mas elevado y perfecto, el reino de las inteligencias. Los sacramentos, signos simbólicos, nos aproximan al mundo superior, al mismo tiempo que nos comunican sus virtudes.

El hombre ha recibido un primer nacimiento para la tierra, debe recibir el segundo para el cielo; si aquí abajo tiene semejantes y prójimos, debe tener una víctima, un consolador, un padre en la mansion eterna.

Cuando ha llegado á este momento de su existencia

tia contra labilitatem animi ad pecandum: pœnitentia contra actuale peccatum, post baptismum commissum, etc.»

en que le rodean todas suertes de peligros, en que se le presentan de todas partes enemigos encarnizados. el Espíritu de lo alto fortifica su espíritu para ayudarle á combatir con valor.

La alianza conyugal, tan propia á retener al hombre en la vida terrena, llega á ser una sociedad sagrada, un nudo indisoluble entre las inteligencias; y la sensualidad que, abandonada á sí misma, rechaza toda union duradera, está sometida al espíritu en Jesucristo. Si por el matrimonio contrae el hombre relaciones mas íntimas con el estado temporal, existe tambien un acto simbólico que santifica este lazo de los fieles, que les da á todos el derecho de considerarse como miembros del reino de Dios sobre la tierra.

Segun que es necesario el matrimonio, no solamente para la conservacion del estado, sino que tambien para la propagacion de toda la vida inferior, el órden es el fundamento de la vida religiosa y la condicion de la sociedad celestial aquí abajo.

Al lado de alimentos mortales, el pan del cielo es ofrecido constantemente al cristiano; de suerte que la mesa del Señor forma el centro del servicio divino y de la vida superior, lo mismo que la mesa del padre de familia forma el centro del servicio de la tierra y de la vida civil.

Cuando la vida corporal está á punto de agotarse; cuando su enemigo ha llevado sus estragos á los órganos, la extrema-uncion entonces comunica al fiel fuerza y virtud, le recuerda que el hombre verdadero es salvado por el autor de la vida.

En cuanto al rito celestial que reconcilia al pecador arrepentido, no se le puede considerar como un acto normal de la vida espiritual; pues de otra manera sería necesario decir que la caida era necesaria, por consecuencia que no constituye pecado alguno. Sin embargo, Dios en su infinita misericordia ha instituido

este medio extraordinario de salud; de suerte que el número de los sacramentos se eleva á siete.

Asi el reino universal penetra los reinos limitados de este mundo: asi la vida religiosa fecunda por su espíritu la vida terrena y civil.

Los protestantes no reconocen mas que dos sacramentos, y dicen que por todo efecto perdonan los pecados en un corazon adherido al pecado.

§. XXX.

Consecuencias ulteriores de la doctrina primitiva de Lutero en órden á los sacramentos.

Que, segun la doctrina protestante, deba rechazarse el bautismo de los niños, no admite la menor dificultad. Si los sacramentos no tienen en sí mismos virtud alguna; si no llevan frutos mas que por la confianza, ¿de qué utilidad pueden ser al niño privado de razon? Los anabaptistas no hicieron mas que sacar las consecuencias de los principios establecidos por Lutero; y en vano el doctor se dirigió contra ellos desmesuradamente: no podia combatirlos con ventaja mas que abandonando sus propios principios.

Es claro igualmente que en esta misma doctrina el dogma de la presencia real esté destituido de todo fundamento, desprovisto de toda significacion. Si no admitís en la cena mas que el perdon de los pecados, desde entonces no es ya necesario que Cristo resida sobre nuestros altares: desde entonces el simple pan y el simple vino pueden producir todo el efecto del sacramento. Lo mismo que en las primeras edades del mundo no era necesario que estuviese Dios personalmente en el arco-iris para asegurar á los habitantes de la tierra que no pereceriaη ya por otro diluvio, de la misma manera es inútil que el Salvador esté realmente presente en

la Eucaristía para asegurar al fiel del perdon de sus pecados. Esta conexion lógica no se obscureció á Andrés Carlostadio, y bien pronto empleó contra la presencia real las armas forjadas por Lutero. Mas ¿cómo ha podido Plank poner en duda esta filiacion de ideas cuando él mismo deduce las mismas consecuencias de la doctrina del reformador (1)?

Aunque asi sea, tenemos ahora la llave de este pasaje de Lutero: «Hace ya cinco años que tengo las »mismas ideas que Carlostadio, y las hubiera expuesto »con gusto á la luz pública para dar una bofetada al »papismo; mas la clara palabra del Evangelio me ha »impedido hacerlo.» Asi los principios de Lutero lo condujeron directamente á negar la presencia real; y este dogma que él miraba como fundado sobre la Escritura, no hallaba lógicamente algun lugar en su sistema.

Por otro lado decia este doctor que las columnas de la iglesia habian sido conmovidas, que habia caido en errores fundamentales. Pues esta creencia debia conducirle poderosamente á rechazar el punto de doctrina de que se trata; porque ¿no es un absurdo enseñar por una parte que Jesucristo está presente en su iglesia, y por otra que está abandonada en la via de la mentira?

No se puede pues poner en duda que los errores de los reformadores suizos, respecto á la Eucaristía, encontraron su origen en la doctrina de Lutero y de Melanchthon sobre los sacramentos en general(*). Las conse-

(1) Plank, *Geschichte der Entstehung* etc. vol. II. p. 215 y siguientes.

(*) En la obra titulada *Bilibald Pirkheimers Schweizerkrieg* (*Guerra de los suizos*), E. Munch refiere una carta de Pirkheimer á Melanchthon, que confirma el sentir de nuestro autor. Dícese en ella en sustancia, pues no se puede traducir este fárrago, que Lutero hubiera negado la presencia real *si no se hubiese encarniza-*

cuencias que el gefe de los sectarios estaba tan dispuesto á sacar de sus principios, se presentan tambien como á él, á otro cualquiera. Observamos tambien desde el principio de la reforma una indiferencia comun hácia los sacramentos; y muchos, tal como Carlostadio y Schwenkfeld, avanzaron hasta negarlos de una manera formal. Ya mas de una vez Lutero y Melanchthon habian dicho que el hombre firme en la fe, en las promesas divinas no tiene necesidad de estos medios de salvacion (1). Los sacramentos, segun esto, no son necesarios sino en cuanto son la prenda del perdon de los pecados. Mas bien pronto Carlostadio hizo esta observacion: «El que tiene la »memoria del Salvador, tiene la paz con Dios por el »Salvador: si Cristo es nuestra paz y nuestra seguridad,

do en refutar á Carlostadio. Es conocida la envidia de Lutero contra Zuinglio. Escribió á los de Strasburgo, dice Bossuet, *que se atrevia á gloriarse de haber predicado el primero á Jesucristo; pero que Zuinglio queria quitarle esta gloria. ¿Es el medio*, continua, *callarse mientras que estas gentes turban nuestras iglesias y atacan nuestra autoridad? Si no quieren debilitar la suya, tampoco deben debilitar la nuestra.* Para conclusion *declara que no hay medio, y que ellos ó él son unos ministros de Satanás.* Historia de las variaciones, lib. II. 29.

(*N. D. T. F.*)

(1) Melanchthon. *Loc. theolog.* p. 142: «Sine signo restitui Ezechias potuit, si nudæ promissioni credere voluisset: vel sine signo Gedeon victurus erat, si credidisset. Ita sine signo justificari potes, modo credas.» Luther. *de captivit. Babylon.* loc. cit. fol. 280: «Neque enim Deus aliter cum hominibus egit aut agit, quam verbo promissionis. Rursus nec nos cum Deo unquam aliter agere possumus, quam fide in verbum promissionis ejus. Opera ille nihil curat, nec eis indiget quibus potius erga homines et cum hominibus et nobis ipsis agimus.» Fol. 286. b.: «Qui eis credit is implet ea, etiamsi nihil operetur.»

»¿cómo unas cosas criadas y sin alma podrian darnos la »paz y seguridad (1)?»

Cuando oyó Lutero sus propias ideas en boca de otros, entonces, solamente entonces las encontró peligrosas y llenas de veneno. En su gran catecismo no dejó escapar palabra alguna que se encaminase á debilitar la necesidad de los sacramentos; todo al contrario exaltó su virtud y eficacia (2).

§. XXXI.

Doctrina de Zuinglio y de Calvino sobre los sacramentos.

Prosiguiendo el camino trazado por Lutero y Melanchthon, Zuinglio se formó las mas pobres y limitadas ideas. No vió en los sacramentos mas que unas ceremonias por las que el fiel se manifiesta miembro de la iglesia y discípulo de Jesucristo. Por consecuencia aprueba la doctrina enseñada por los luteranos que en nada contribuyen á la justificacion; mas cuando los proclamaron el testimonio de la amistad celestial, cayeron en un error bien deplorable, dice; porque no existe la fe que tiene necesidad de semejantes consuelos. Recibiendo los sacramentos el fiel, continúa, mas bien prueba que toda la iglesia está mas cierta de la fe que él mismo (3). Hollando con los pies la doctrina de

(1) Véanse muchos pasajes en la obra de Carlostadio ya citada: *Geschichte der Entstehung* etc., vol. II. p. 218 y siguientes.

(2) *Catech. Maj.* p. 510 et seq.

(3) *De vera et falsa relig. comm.* Opp. tom. II. folios 197. 199. Zuinglio concluyó así: «Sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniæ, pace tamen omnium dicam sive neotericorum sive veterum, quibus se homo ecclesiæ probat aut candidatum, aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta,

la Escritura, trastornando el testimonio de todos los siglos cristianos, ya Lutero y Melanchthon no habian hecho de los sacramentos mas que los signos de la nueva alianza; mas el reformador de Zurich añadió que no son mas que unos ritos puramente exteriores, propios cuando mas á estrechar la union entre los hombres. ¿Quién podria, segun esta doctrina, dar un sentido á estas palabras de Jesucristo: *El que creyese y fuere bautizado, será salvo*? ¡Y qué significa el pasaje de san Pablo en el que llama al bautismo el *baño de la regeneracion* obrado por el Espíritu Santo!

quam ut signo ceremoniali ad confirmationem egeat, fides non est.» *De peccato originali declarat.* l. c. fol. 122: «Signa igitur nihil quam externæ res sunt, quibus nihil in conscientia efficitur. Fides autem sola est qua beamur..... Symbola igitur sunt externa ista rerum spiritualium et ipsa minime sunt spiritualia, nec quidquam spirituale in nobis perficiunt: sed sunt eorum, qui spirituales sunt, quasi tesseræ.» Se expresa en términos menos violentos en la obra *Fidei ecclesiasticæ expositio* loc. cit. p. 551: «Docemus ergo sacramenta coli debere, velut res sacras, ut quæ res sacratissimas significent, tam eas, quæ gestæ sunt, tam eas, quas nos agere et exprimere debemus. Ut baptismus significat et Christum nos sanguine suo abluisse, et quod nos illum, ut Paulus docet, induere debemus, hoc est, ad ejus formulam vivere, sic eucharistia quoque significat cum omnia, quæ nobis divina liberalitate per Christum donata sunt, tum quod grati debemus ea charitate fratres amplecti; qua Christus nos suscepit, curabit ac beatos reddidit.» Segun estas últimas palabras, los sacramentos no han sido instituidos solamente para la iglesia, sino que tienen aun alguna relacion con el fiel. Tambien la obra que citamos es el canto del cisne, segun se expresa Bullinger en el prefacio de este mismo escrito, p. 550: «Nescio quid cygneum vicina morte cantavit.» ¡Canto sublime en verdad! Sin embargo, leemos un pasaje semejante ya en el libro *de Vera et falsa religione*, p. 108.

Pero nada mas notable que las vacilaciones de nuestro autor, que su incertidumbre en la fe. Abordando la materia de los sacramentos, pide perdon si se aproxima demasiado á los sentimientos de los demas; á excepcion de Emser y de Eck, tolera, para sí, todas las doctrinas y cuenta tambien con la indulgencia del lector (1).

¡Qué! ¿Se trata de opiniones humanas y dudosas? ¿Es la iglesia una institucion tan defectuosa que no sabe ni puede saber lo que practica todos los dias, lo que debe practicar por órden de Jesucristo, hasta la consumacion de los siglos? Mas desde que se abandonó el arca de la verdad, la roca inamovible, desde entonces todo fue conmovido hasta en los fundamentos, todo fue entregado á los caprichos de la razon humana.

En cuanto á la doctrina de Calvino es en un todo opuesta á la de Zuinglio, y solo se separa de los símbolos luteranos en un artículo. Al principio Calvino eleva mucho la dignidad de los sacramentos, recomienda su frecuente uso (2); mas bien pronto se pone

(1) *De vera et falsa relig*. l. I. p. 197.

(2) Calvin. *Institut*. l. IV. §. 3. fol. 471: «Ut exigua ést et imbecilla nostra fides, nisi undique fulciatur, ac modis omnibus sustentetur, statim concutitur, fluctuatur, vacillat, adeoque labascit. Atque ita quidem hic se captui nostro pro immensa sua indulgentia atemperat misericors Dominus, ut quando animales sumus, qui humi semper adrepentes, et in carne hærentes nihil spirituale cogitamus, ac ne concipimus quidem, elementis etiam istis terrenis nos ad se deducere non gravetur atque in carne proponere spiritualium bonorum speculum etc.» *Helvet*. I. c. XIX. p: 65: «Prædicationi verbi sui adjunxit Deus mox ab initio, in ecclesia sua, sacramenta vel signa sacramentalia. Sunt autem sacramenta symbola mystica, vel ritus sancti aut sacræ actiones, à Deo ipso institutæ, constantes verbo suo, signis, et rebus signifi-

en oposicion formal ya con los católicos ya con los luteranos. Separa la virtud santificante del signo exterior, no quiere que la gracia esté unida á la sustancia material; dice tambien que lo que cada fiel está obligado á recibir no es el alimento divino sino el terreno (1).

¿Quién no ve ademas la necesidad de esta doctrina en el sistemo de Calvino? Porque si la gracia solo es dada á los elegidos, claro es que no puede estar unida á un signo sensible (2).

catis, quibus in ecclesia summa sua beneficia, homini exhibita, retinet in memoria, et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat, et quæ ipse nobis interius prestat, exterius representat ac veluti oculis contemplanda subjicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget; quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat, sibique soli consecrat et obligat, et quid à nobis requirat, significat.»

(1) Loc. cit. §. 9. fol. 474: «Cæterum munere suo tunc rite demum perfunguntur (sacramenta) ubi interior ille magister spiritus acceserit: cujus unius virtute et corda penetrantur, et affectus permoventur, et sacramentis in animas nostras aditus patet. Si desit ille, nihil sacramenta plus præstare mentibus nostris possunt, quam si vel solis splendor cæcis oculis affulgeat, vel surdis auribus vox insonet. Itaque sic inter spiritum sacramentaque partior, ut penes illum agendi virtus resideat, his ministerium dumtaxat relinquatur; idque sine spiritus actione manet frivolum, illo vero intus agente, vimque suam exercente, multæ energiæ refertum.»

(2) Loc. cit. §. 17. fol. 477: «Spiritus sanctus (*quem non omnibus promiscue sacramenta advehunt sed quem peculiariter suis confert*) is est qui Dei gratias secum affert, qui dat sacramentis in nobis locum, qui efficit ut fructificent.» Estas palabras contienen el verdadero fundamento de la contrariedad entre la doctrina de Calvino y

Por otra parte, Dios obra necesariamente, dice el reformador; luego un réprobo podria pasar al número de los elegidos, si bajo un pan material se le presentase un alimento divino. Por consecuencia el réprobo en el bautismo no es lavado mas que de una manera puramente exterior, y no recibe en la cena mas que pan y vino; doctrina que parece haber sido enseñada tambien por Gottschalck, famoso predestinaciano del siglo noveno.

En fin el reformador de Ginebra no admite mas que dos sacramentos (1).

§. XXXII.

Del bautismo y de la penitencia.

Despues de haber expuesto los contrariedades sobre los sacramentos en general, hablaremos ahora de los sacramentos en particular, comenzando por el bautismo. Describiendo los efectos del baño de la regeneracion es como se alejan los símbolos unos de

la de la iglesia. Despues vuelve la cosa como si los católicos separasen la gracia de su orígen primitivo, como si enseñasen que los sacramentos la confieren por sí mismos: «Tantum hic quæritur, propriane et intrinseca (ut loquuntur) virtute operetur Deus, an externis symbolis suas resignet vices. Nos vero contendimus, quæcumque adhibeat organa primariæ ejus operatione nihil decedere.» Y en seguida: «Interim illud tollitur figmentum, quo justificationis causa virtusque Spiritus sancti elementis ceu vasculis ac plaustris includitur.»

(1) Loc. cit. §. 19. fol. 478: «Sacramenta duo instituta, quibus nunc christiana Ecclesia utitur, baptismus et cœna Domini.» Se puede consultar sobre esto: 1. *Helvet.* c. XIX; *Aug.* art. 25; *Gall.* art. 35. p. 1123; *Belg.* art. 34 y 35 p. 192 y siguentes.

otros ; y se ve aun en esta materia la influencia de las diferentes doctrinas sobre la justificacion.

Segun los católicos el bautismo (1) no solamente destruye el pecado en sus raices; sino que tambien hace al cristiano miembro del cuerpo de Jesucristo; le despoja del viejo hombre y le reviste de una vida toda nueva.

Segun los protestantes, al contrario, los efectos de este sacramento se limitan al perdon de los pecados. Por la fe que precede al bautismo, dicen, los adultos llegan á la justificacion; mas el sacramento, comunicándonos los méritos de Jesucristo, sella y confirma la fe. Tal es la idea que dan los símbolos luteranos del bautismo, idea infinitamente mas profunda, mas conforme á la Escritura que la que dió Lutero al principio de la reforma. Observemos, sin embargo, que el mal hereditario subsiste en el hombre bautizado; doctrina que no necesita de mayores explicaciones.

En cuanto á los símbolos reformados, elevan á mucha altura la vida nueva conferida por el bautismo, y exceden en elogios á las confesiones de fe luteranas (2).

(1) El Concilio de Trento, sesion VI, supone un adulto que es introducido en la iglesia por el bautismo; y en efecto, bajo este punto de vista es como se puede explicar mejor este sacramento.

(2) *Catechism. Maj.* P. IV. §. 9. 12: «Sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat.» §. 14. p. 54: «Quapropter quivis christianus per omnem vitam suam abunde satis habet, ut baptismum recte perdiscat atque exerceat. Sat enim habet negotii, ut credat firmiter, quæcumque baptismo promittuntur et offeruntur, victoriam nempe mortis ac diaboli; remissionem peccatorum, gratiam Dei, Christum cum omnibus suis operibus (sus padecimientos, su muerte etc.) et Spiritum Sanctum cum omnibus suis dotibus (esto es falso. Véase I. Cor. 12).» Para tener alguna cosa que decir contra los católicos, los *artículos de Smal-*

Queriendo imprimir en los ánimos la alta idea que tiene de este sacramento, en el segundo siglo ya la iglesia rodeó la administracion del bautismo de un gran número de acciones simbólicas. Aunque no se trata ahora de las figuras accesorias de la doctrina, sino de la doctrina misma, séanos permitido sin embargo decir una palabra de las ceremonias del bautismo, porque por este medio penetraremos mas adelante aun en la enseñanza católica, y veremos derramarse una gran luz sobre los otros sacramentos.

Asi como en otro tiempo sanó el Señor la sordera corporal con una mezcla de saliva y de polvo, asi tambien en el bautismo la misma mezcla significa que los órganos espirituales son abiertos á los misterios del reino de los cielos. El cirio encendido representa la luz divina que esclarece la inteligencia, y cambia las tinieblas del pecado en una claridad celestial. La sal figura la sabiduría que liberta de la locura del siglo; la uncion con el aceite simboliza el nuevo sacerdote, porque todos los cristianos son sacerdotes en el sentido espiritual de la palabra: entrando en union con Jesucristo el hombre penetra hasta en el interior del santuario. En fin la túnica blanca muestra al fiel purificado de toda mancha; le advierte de conservar hasta la venida del Señor la inocencia recobrada en la sangre del Cordero. Asi está el bautismo rodeado de una multitud de imágenes, de

kalda, p. III. c. 5. §. 1. confunden las opiniones de los escolásticos con la doctrina de la iglesia. *Helvet*. I. cap. XX. p. 71: «Nascimur enim omnes in peccatorum sordibus, et sumus filii iræ. Deus autem, qui dives est misericordia, purgat nos à peccatis gratuite, per sanguinem filii sui, et in hoc adoptat nos in filios, adeoque fœdere sancto nos sibi connectit, et variis donis ditat, ut possimus novam vivere vitam. Obsignantur hæc omnia baptismo. Nam intus regeneramur, purificamur, et renovamur à Deo per Spiritum sanctum, etc.»

símbolos diversos, expresando todos la misma idea, á saber: el cambio duradero obrado en el hombre, el principio de la vida nueva que no debe concluir mas que con la muerte. Esta es una de las razones por que no se puede reiterar este sacramento.

Recibiendo el bautismo promete el fiel á la iglesia no recaer en falta alguna grave, y hacer constantemente nuevos progresos en la virtud. Sin embargo, si tiene la desgracia de cometer un pecado mortal, al momento las tinieblas, la locura del mundo, la vida profana vuelven á entrar en su ánimo; desde entonces sus relaciones con Dios son interrumpidas: ha perdido la gracia del bautismo. Luego si el pecador quiere volver al autor de su ser, es necesario que se aproxime á él por otro sacramento, y este será la penitencia. Este santo misterio, ademas, no es solamente para los que han perdido la gracia santificante; trae á todos los fieles numerosos beneficios; reprende, consuela, esclarece y produce todas las virtudes.

De otra manera acontece en la doctrina de los luteranos y aun en la de los reformados. Como á los ojos de los protestantes el espíritu divino no puede destruir el pecado en la regeneracion; como subsiste el mal hereditario aun en el hombre justificado, las relaciones del fiel con Cristo se presentan bajo otro punto de vista; y sus pecados, aun los mortales, no aparecen ya como destruyendo la gracia del bautismo, por consiguiente ni la union con el Salvador. Por otro lado, segun el nuevo Evangelio, todos los pecados son las formas particulares del pecado primordial, y hemos oido que el hombre está pasivo en su restauracion. ¿Qué se sigue pues de esta doctrina? Que no solamente el bautismo perdona los pecados pasados, sino que es aun la prenda del perdon de todos los que se cometan en lo venidero (1). Lue-

(1) Lutero, *Auslegung des Briefes an die Gal.* en el

go el bautismo es una absolucion general; á cada pecado basta aplicarla de nuevo por la fé. Asi es como los protestantes atribuyen al bautismo los efectos de la penitencia; diremos mejor, asi es como borran la penitencia del número de los sacramentos (1).

Tampoco puede Lutero perdonar á san Gerónimo haber llamado á la penitencia *la segunda tabla de salvacion*: porque la primera que es el bautismo, no puede perderse, dice nuestro doctor, en tanto que el hombre aterrado por sus pecados vuelva á las promesas de este

lugar citado, p. 68: «Decimos que el verdadero cristiano no es el que no tiene ni siente pecado alguno, sino aquel á quien Dios nuestro señor, á causa de la fé en Jesucristo, no imputa los pecados que tiene y siente. Esta doctrina da á las pobres conciencias fuertes y duraderos consuelos, cuando la idea de los juicios de Dios las coloca en el espanto.... Luego el que es cristiano como se debe ser, está enteramente y para siempre libre de toda ley; no está sometido á ninguna, ya sea interior ó exterior.»

Asi al que tiene fé nada puede conducirle á la perdicion.

(1) Melanchthon dice algunas veces que la penitencia es un sacramento. Veremos despues la explicacion de este fenómeno. *Apolog. Art.* IV: «In ecclesiis nostris sæpe in anno utuntur sacramentis, *absolutione* et cœna Domini.» Art. V. «Absolutio *proprie* dici potest sacramentum pœnitentiæ, ut etiam scolastici theologi eruditiores (?) loquuntur.» Art. VII: «Vere igitur sunt sacramenta: baptismus, cœna Domini, absolutio, quæ est sacramentum pœnitentiæ.» En la tercera edicion de *los Lugares teológicos*, 1545, leemos: «Cum autem vocabulum sacramenti de ceremoniis intelligitur institutis in prædicatione Christi, numerantur hæc sacramenta: baptismus, cœna Domini, absolutio.» Consúltese la obra intitulada *Arqueologia cristiana*, por Augusto; vol. IX, p. 28 y siguientes.

sacramento. Segun los católicos, el baño de la regeneracion debe al través de toda nuestra peregrinacion, hacernos puros y santos á los ojos de Dios; segun Lutero, debe consolar al hombre en todos sus pecados. Si los reformadores hubieran atribuido á las aguas del bautismo la virtud de purificar al creyente; si ademas hubiesen hecho de la santidad y justicia una unidad indisoluble, hubieran visto que la gracia del bautismo puede perderse por un pecado mortal; y desde entonces hubieran colocado la penitencia en el número de sus sacramentos. Mas no es tal la doctrina proclamada en la nueva iglesia (1): la justificacion es el perdon de los

(1) Melanchth. *Loc. theolog.* p. 145: «Usus vero signi (baptismi) hic est testari, quod per mortem transeas ad vitam, testari, quod mortificatio carnis tuæ salutaris est.» Hemos visto ya la idea que Melanchthon da de las palabras *vivificacion* y *mortificacion*; las palabras siguientes expresan todavía la misma doctrina: «Terrent peccata, terret mors, terrent alia mundi mala: confide, quia σφραγῖδα accepisti misericordiæ erga te, futurum ut salveris, quomodocumque opugneris à portis inferorum. Sic vides, et significatum baptismi et signi usum durare in sanctis per omnem vitam.» p. 146. «Idem baptismi usus est in modificatione. Monet conscientiam remissionis peccatorum, et certam reddit de gratia Dei. Adeoque efficit ut ne desperemus in mortificatione. *Proinde quantisper durat mortificatio, tantisper signi usus est.* Non absolvitur autem mortificatio, dum vetus Adam prorsus extintus fuerit.» p. 149: «Est enim pœnitentia vetustatis nostræ mortificatio et renovatio spiritus: sacramentum ejus vel signum, non aliud nisi baptismus est.» p. 150: «Sicut Evangelium non amisimus alicubi lapsi, ita nec Evangeli σφραγῖδα baptismum. Certum est autem, Evangelium non semel tantum, sed iterum ad iterum remittere peccatum. Quare non minus ad secundam condonationem, quam ad primam baptismus pertinet.» Todos estos pasajes estan tomados del escrito de Lutero *de captivitate Babylon.* Opp. tom. II. fol. 287. b.

pecados; el bautismo, el sello de este mismo perdon: los efectos del sacramento subsisten hasta la muerte.

Las partes de la penitencia estan tambien descritas muy de diverso modo por los diferentes símbolos. Los luteranos dicen: La contricion y la fe constituyen el acto de la penitencia. El pecador tiembla á la vista de los juicios de Dios, su conciencia está sumida en el espanto: hé aquí la contricion. Mas bien pronto la fe como órgano viene á disipar estos temores; la confianza germina en el corazon; la paz y la serenidad suceden á la turbacion y á las angustias: entonces la penitencia está consumada. Asi la absolucion no es mas que la simple declaracion de que los pecados estan perdonados (1).

Los reformados no admiten mas que dos partes en la penitencia. Sin embargo, la idea un poco mas profunda que se habian formado de la justificacion, les hizo cambiar en algo la doctrina de los luteranos (2).

§. XXXIII.

Continuacion. Doctrina sobre la penitencia.

Los católicos elevan, contra la nueva doctrina sobre

(1) *Confess. August.* Art. XII: Constat autem pœnitentia proprie his duabus partibus, altera est contritio, seu terrores incussi conscientiæ agnitopeccato. Altera est fides quæ concipitur ex Evangelio seu absolutione; et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. »

(2) Calvin. *Institut.* l. III. c. 34. §. 8. La denominacion luterana de las dos partes de la penitencia está aquí reemplazada por las palabras *vivificatio* et *mortificatio*. Mas debemos observarlo bien, por estas dos expresiones quiere decir Calvino que el fiel se despoja del hombre viejo y se reviste del nuevo: entiende por consiguiente otra cosa que la contricion y la fe de los luteranos. Cuando Augusti dice (*Arqueologia cristiana*, tom. IX. p. 25) que

la penitencia, las mismas quejas que contra la de Lutero sobre la justificacion. Esencialmente pobre y defectuosa, detiene al hombre en el grado mas bajo de la vida espiritual, apenas le hace presentir las riquezas de la gracia evangélica, y nada expresa menos que la idea bíblica de la penitencia.

Segun los católicos, este sacramento se compone de los tres actos del penitente: la contricion, la confesion y la satisfaccion: doctrina que da tambien á la absolucion del sacerdote otra significacion que la doctrina protestante.

I. En primer lugar, respecto á la contricion, es infinitamente superior á lo que los luteranos llaman *espantos, terrores de la conciencia.* Que la sola vista del infierno y sus tormentos pueda producir el dolor del pecado es cosa contraria á la experiencia y á la razon á la vez; y para descender hasta este error, es necesario ignorar completamente la fuerza del cristianismo. ¡Y qué! ¿seriamos incapaces de odiar el pecado por sí mismo? La bondad infinita, el amor del órden, de la justicia eterna ¿no tendrán algun imperio sobre el hombre? ¿El temor será el solo sentimiento que haga agitar nuestros corazones?

Pero hay mas: los hechos mejor averiguados prueban hasta la evidencia que el temor no es el solo camino que conduce á la iglesia cristiana. El Salvador es tambien el divino doctor del género humano; y el que conozca la conversion de los Justinos, de los Tacianos, de los Hilarios (1), se convencerá de que

los reformados han tomado prestada su terminología á Melanchthon, ó que al menos la han acomodado á la suya, la primera de estas aserciones es verdadera, mas no la última.

(1) Véase *Diálogo con el judío Tryphon.* — *Discurso contra los gentiles.* — *Sobre la Trinidad.*

San Justino es bastante breve para que omitamos ci-

el amigo de la verdad puede abrazar el cristianismo por la sola consideracion de que Jesucristo ha disipado la mentira y las tinieblas. Seguramente, en estos principios, no es accidentalmente como el Hijo de Dios ha sido la luz del mundo; error que limitó á tan alto punto las ideas de Lutero. El fiel que se ha unido al divino Maestro por amor á la verdad, está ya un grado mas alto que si hubiese sido determinado por el temor; despues otros motivos harán nacer en él el dolor del pecado.

Si, fuera del cristianismo, inspira el Salvador ya tan tiernos sentimientos, ¿qué de cosas no dirá al corazon de su fiel discípulo? No, el arrepentimiento no consiste en los terrores de la conciencia; para obtener el perdon de los pecados, son necesarias mas nobles afecciones. En efecto el temor de los juicios de Dios no es mas que una disposicion al arrepentimiento; es un germen que recibe de otra parte su desarrollo, cuando llega á ser una contricion verdadera y perfecta. Marchando delante del arrepentimiento, la confianza y la fe, dicen los católicos, deben producir todavía el odio del pecado y el amor de Dios; de suerte que estos dos sentimientos estan contenidos tambien en la penitencia. ¿Qué es pues la contricion perfecta? Es á los ojos de

tarle aquí. Despues de haber descrito el ardor con que los antiguos filósofos han investigado la verdad, dice (*Divina institut.* l. I. c. 1: «Sed neque adepti sunt id, quod volebant, et operam simul atque industriam perdiderunt: quia veritas, id est arcanum summi Dei, qui facit omnia, ingenio, ac propriis non potest sensibus comprehendi: alioquin nihil inter Deum, hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius majestatis æternæ cogitatio assequeretur humana. Quod quia fieri non potuit, ut homini per seipsum ratio divina innotesceret, non est passus hominem Deus lumen sapientiæ requirentem diutius oberrare, ac sine ullo laboris effectu vagari per tenebras inextricabiles. Aperuit oculos ejus aliquándo et notionem veritatis munus suum fecit etc.»

la iglesia, el dolor del alma concebido por amor de Dios, es el dolor del pecado, con el firme propósito de cumplir fielmente la ley divina. En todos los casos, para que un movimiento del corazon merezca llamarse contricion, es necesario al menos que contenga la volultad sincera de no pecar mas, aun cuando esta no fuese producida por los mas puros motivos (1).

¿Quién no ve aparecer aquí de nuevo toda la controversia sobre la justificacion? Segun los protestantes, el solo espanto de la conciencia nos hace dignos de los méritos de Jesucristo; despues la fe como órgano, liber-

(1) Bellarm. *de pœnitent.* l. I. c. XX. tom. III. p. 948. «Cum partes pœnitentiæ quærimus, non quosvis motus, qui quocumque modo ad pœnitentiam pertinent quærimus, sed eos dumtaxat, qui ex ipsa virtute pœnitentiæ prodeunt. Porro terreri, cum intentantur minæ, non est ullius virtutis actus, sed naturalis affectus, quem etiam in pueris et in ipsis bestiis cernimur. Ad hæc sæpe terrores in iis inveniuntur, qui pœnitentiam nullam agunt, ac ne inchoant quidem, ut in dæmonibus, qui credunt et contremiscunt. Jac. II. (Hay entre creer y temblar y entre temblar y creer una diferencia que no hace observar Bellarmino.) Sæpe etiam nonnulli veram pœnitentiam agunt, nullo pœnæ terrore, sed solo Dei et justitiæ impulsi, qualem credibile est fuisse beatam illam fœminam, de qua Dominus ait Luc. VII.: *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Quid si terrores sine penitentia, et pœnitentia sine terroribus aliquando esse potest, certo non debent terrores illi inter partes pœnitentiæ numerari. Denique fides, ut mox probabimus, non est pars pœnitentiæ, sed eam præcedit.» Véase la obra titulada, *Hugo non Sanct-Victor und die theolog. Richtungen seiner Zeit* (*Hugo de San-Victor y las diferentes escuelas teológicas de su época*), por Alberto Liebner, Leipzig. 1832. Se ve en este escrito con cuánta mas profundidad han tratado los escolásticos este objeto que los reformadores.

tando al hombre de estos terrores, le hace justo y santo á los ojos de Dios. En seguida, cuando el fiel está justificado, el designio de cambiar de vida, y el amor de Dios nacen de la fe; de suerte que estos dos sentimientos en nada contribuyen á la justificacion, y no entran por consiguiente en la idea de la penitencia. Segun la doctrina católica, al contrario, la santificacion y el perdon de la ofensa constituyen una unidad inseparable; luego para que el hombre obtenga el perdon de sus pecados, es necesario que su alma sea impulsada por otros sentimientos que por el solo temor.

II. Ahora bien, esta doctrina de los luteranos ejerció una grande influencia sobre el dogma de la confesion. Dicen los católicos: todo lo que afecta verdaderamente al hombre, debe por necesidad producirse por de-fuera; así el amor hácia Jesucristo se manifiesta en las obras de amor para con nuestros hermanos, y todo lo que les hacemos, lo hemos hecho á Jesucristo. No es de otra manera la contricion y la confesion de nuestras faltas delante de Dios. Cuando el alma está quebrantada por el arrepentimiento, este sentimiento quiere manifestarse á toda luz; entonces confesamos nuestros pecados á la iglesia, y todo lo que hacemos al sacerdote, lo hemos hecho á Jesucristo, porque ocupa su lugar. De la misma manera que un alimento insano, dice Orígenes, altera la salud, y vicia los órganos en tanto que no es expulsado, así el pecado atormenta al hombre interiormente, en tanto que no ha sido arrancado de la conciencia por la confesion. Cuando dos enemigos desean sinceramente reconciliarse, se sienten arrastrados á confesarse sus yerros; y esta confesion es la que hace su reconciliacion verdadera, la que vuelve la paz á su corazon. Tal es en efecto la naturaleza del hombre que él mismo no cree en sus propias afecciones, si no las ve manifestadas exteriormente; y en realidad, los movimientos de nuestra alma no han llegado á su último

complemento sino cuando han recibido una forma visible. Por lo demas, para que la confesion interior sea verdadera, debe ser circunstanciada. No solamente pecamos en general, sino que nos hacemos culpables de tal ó cual falta en particular: luego la confesion delante de Dios debe entrar en la enumeracion de los pecados; por consiguiente lo mismo la confesion hecha al sacerdote.

No sucede asi en la doctrina protestante. Aquí la contricion del corazon, la confesion interior no encierra mas que el temor de las venganzas divinas; el arrepentimiento no es el dolor, el odio del pecado; porque es despues de la absolucion cuando este sentimiento nace en el alma del cristiano. Una confesion manifestando el pecado en público es absolutamente imposible, puesto que el hombre no se halla en la sola disposicion que podria determinarle á esta confesion. El mal está todavía arraigado en la conciencia: ¿cómo podria producirse á la luz? En este estado, la vergüenza extravia el entendimiento del cristiano, porque el pecado no está desterrado de la voluntad. Al contrario el que le detesta y aborrece, le confiesa con dolor y con alegria á la vez: *con dolor*, porque el pecado es el mal propio del pecador; *con alegria*; porque se separa y aleja de él confesándole.

Despues de esto debemos comprender la aversion de los protestantes hácia la confesion católica: efectivamente debe parecerles el verdugo de las conciencias (*carnificina conscientiarum*).

Ademas por favorables que hayan sido los primeros reformadores de la confesion auricular (1), bien pronto

(1) Luther, *de captivitate Babyl.* Opp. tom. II. fol. 292: «Occulta autem confessio, quæ modo celebratur, etsi probari ex Scriptura non possit, miro modo tamen placet, et utilis, imo necesaria est, nec vellem eam non esse, imo gaudeo eam esse in ecclesia Christi.» *Art.*

fue abolida y debia serlo necesariamente, puesto que en sus principios es para siempre imposible. Y ¿cómo el hombre podria declarar sus pecados, cuando el pecado le cierra la boca? ¿cómo el mal podria salir de su corazon, si este no quiere separarse del mal?

Sin embargo, los nuevos doctores querian conservar la absolucion del sacerdote. Decian: una vez que el fiel debe participar del perdon general de los pecados, es muy laudable absolverle en particular (1).

Smalkdld. P. III. c. 8. p. 303: «Nequaquam in ecclesia confessio et absolutio abolenda est: præsertim propter teneras et pavidas conscientias et propter juventutem indomitam et petulantem, ut audiatur, examinetur, et instituatur in doctrina christiana.» Estos artículos contienen un crecido número de pasajes semejantes.

(1) El cánon XXI. del cuarto concilio de Letran (Hard. *Concil*. tom. VII. p. 35.) dice: «Omnis utriusque fidelis sexus, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et injunctam sibi pœnitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiæ sacramentum.» Este cánon no contiene mas que un reglamento de disciplina; porque claro es que el tiempo de la confesion no pertenece á la esencia del sacramento. En cuanto al uso admitido actualmente en la iglesia de confesarse cada vez antes de recibir la comunion, no descansa sobre ley alguna eclesiástica. Aquel á quien la conciencia no acusa alguna falta grave podrá muy bien ir á la mesa del Señor sin que antes haya sometido sus pecados al poder de las llaves; y asi es que en otro tiempo no se aproximaban los fieles al santo tribunal sino cuando se juzgaban particularmente culpables. Sin embargo, el hombre religioso, conociendo las necesidades del corazon humano, veria con dolor abolirse el frecuente uso de la confesion; pues solo el sacerdote sintiendo el peso de su ministerio, podria desear semejante cambio. El célebre Pascal que acaso entre todos los teólogos y filósofos modernos, ha echado la

Asi el arrepentimiento se manifiesta por la confesion: así la confesion sincera descubre al sacerdote el estado interior del penitente. El sacerdote pues obra á

mirada mas profunda sobre la miseria del hombre, pinta nuestro orgullo, nuestro amor propio y la disposicion que tenemos á engañarnos á nosotros mismos, y continúa: «Hé aquí un ejemplo que me causa horror:

»La religion católica no obliga á descubrir sus pecados indiferentemente á todo el mundo: permite se permanezca oculto á los demas hombres, mas exceptúa uno solo, á quien manda descubrir el fondo de su corazon y manifestarse en toda realidad. No hay mas que este solo hombre en el mundo á quien nos ordena desengañar, y le obliga á un secreto inviolable, que hace que este conocimiento esté en él como si no estuviese. ¿Puede imaginarse alguna cosa mas caritativa y mas dulce? Y sin embargo la corrupcion del hombre es tal que encuentra todavía dureza en esta ley, y esta es una de las principales razones que ha hecho rebelarse contra la iglesia una gran parte de Europa.

»¡Qué injusto y sin razon es el corazon del hombre para reputar como malo que se le obligue á hacer en presencia de un hombre lo que seria justo, en cierto modo, que hiciese á presencia de todos los hombres! ¿Por qué es justo que les engañemos?

»Hay diferentes grados en esta aversion á la verdad: mas puede decirse que existe en todos en algun grado, porque es inseparable del amor propio. La delicadeza mal entendida es la que obliga á los que estan en la necesidad de reprender á los demas á buscar tantos rodeos y medios para evitar chocarles. Es necesario que disminuyan nuestros defectos, que figuren excusarlos, que mezclen allí alabanzas y testimonios de afecto y estimacion. Con todo esta medicina no deja de ser amarga al amor propio, que la toma lo menos que puede y siempre con disgusto, y muchas veces con secreto despecho contra los que se la presentan.

»Se sigue de esto que, si hay algun interés en ser

su vez sobre el pecador por las obras satisfactorias. Luego si la contricion constituye la esencia de la penitencia, mientras que la confesion la da su forma y com-

amado de nosotros, se evita hacernos un oficio que se sabe nos es desagradable: se nos trata como queremos ser tratados, aborrecemos la verdad, se nos oculta; queremos ser lisonjeados, se nos lisonjea; preferimos ser engañados, se nos engaña.

»Esto es lo que hace que cada grado de buena fortuna que nos eleva en el mundo nos aleje mas de la verdad, porque se teme mas ofender á aquellos cuyo afecto es mas útil y cuya aversion mas peligrosa. Un príncipe será la fábula de toda Europa, y solo él no sabrá nada. Yo no me admiro: decir la verdad es útil á quien se dice, mas perjudicial á los que la dicen porque se hacen aborrecer. Ahora bien, los que viven con los príncipes prefieren su interés al del príncipe á quien sirven: por lo tanto no se cuidan de procurarle provecho perjudicándose á sí mismos.

»Esta desgracia es sin duda mayor y mas comun en las mas grandes fortunas, mas no por esto estan las menores exentas de ella, puesto que siempre hay algun interés en hacerse amar de los hombres. Asi la vida humana no es mas que una ilusion perpétua; no se hace mas que engañarse y adularse mútuamente. Nadie habla de nosotros á nuestra presencia como en la ausencia. La union que hay entre los hombres no está fundada mas que sobre este mútuo engaño: y pocas amistades subsistirian si supiese cada uno lo que dice su amigo de él cuando no está presente, aunque hable entonces sinceramente y sin pasion.

»El hombre pues no es mas que disfraz, mentira é hipocresía, ya en símismo, ya á la vista de los demas. No quiere que se le diga la verdad, evita decirla á los demas: y todas estas disposiciones tan lejanas de la justicia y de la razon, tienen una raiz natural en nosotros (*Pensamientos de Pascal*. P. I. art. V. n. 8. tom. I. p. 194, etc. París, 1812).»

plemento, la satisfaccion la confirma y fortalece. Estos tres actos del penitente, pues el último está ya cumplido en la voluntad, estos tres actos son los preliminares indispensables de la absolucion que consuma el sacramento. Se ve, por lo demas, que la absolucion sacramental no es la simple declaracion de que los pecados son perdonados. En los principios católicos el espanto del corazon no constituye la idea de la penitencia, y la fe como órgano no justifica á los ojos de Dios: Luego los tres actos del penitente unidos á la absolucion del sacerdote, ó, si se quiere, el sacramento en toda su integridad confiere la gracia divina que purifica al hombre del pecado, y le santifica en todo su ser.

No comprenden la doctrina de las dos iglesias aquellos que dicen que el sacerdote católico absuelve en su propio nombre, mientras que el ministro protestante no hace mas que declarar la voluntad de Dios. Jamás hombre alguno ha creido perdonar los pecados por su propio poder, y por otra parte la declaracion luterana tiene un sentido enteramente diverso del que imaginan los teólogos de que se trata.

III. Falta que hablar de las obras satisfactorias, que poco ha considerabamos como cumplidas en la voluntad antes de la absolucion del sacerdote. La satisfaccion es de dos maneras: la una concierne solamente á lo pasado: la otra mira lo pasado y venidero á la vez.

El penitente se acusa, por ejemplo, de haberse apropiado el bien de otro: es necesario, de absoluta necesidad, que restituya si quiere obtener el perdon de sus pecados. Sin embargo, como en un gran número de casos el bien quitado no puede restituirse á su legítimo poseedor, el sacerdote exige entonces, segun las circunstancias, una compensacion equivalente. Se ve por otra parte que no se puede desterrar la injusticia y conservar al mismo tiempo el bien mal adquirido. Asi no hay perdon de los pecados sin restitucion, no hay

misericordia sin obras satisfactorias. Tal es pues la primera especie de satisfaccion: consiste en hacer lo que el solo arrepentimiento exigiria ya del penitente.

La salud recobrada en la penitencia debe ser conservada con mucho cuidado: es necesario que el pecador, vacilando aun despues de su caida, tome nuevas fuerzas para el bien. Tambien, conociendo el estado interior del penitente, el sacerdote le prescribe los remedios que reclama su posicion, le impone ejercicios piadosos que reanimen sus facultades religiosas, y concentra todas sus fuerzas contra su mas peligroso enemigo. Asi es que ciñendo la debilidad del hombre la iglesia le eleva poco á poco hasta las mas sublimes virtudes; y quien conozca nuestra tibieza, nuestra flojedad, nuestra languidez, quien sepa toda la aversion que tenemos hácia lo que exige sacrificios, comprenderá que esta buena madre viene á nuestro socorro, nos intima sus voluntades inmutables para dar mas aliento á nuestra débil voluntad (1). Asi la órden de los padres forti-

(1) *Catechism. ex decreto concil. Trident.* p. 343: «Satisfacere est causas peccatorum excidere et eorum suggestioni aditum non indulgere. In quam sententiam alii assenserunt; satisfactionem esse purgationem qua eluitur, quidquid sordium propter peccati maculam in anima recedit, atque à pœnis tempore definitis, quibus tenebamur, absolvimus. Quæ cum ita sint, facile erit fidelibus persuadere, quam necessarium sit, ut pœnitentes in hoc satisfactionis studio se exerceant. Docendi enim sunt, duo esse, quæ peccatum consequuntur, maculam et pœnam: ac quamvis semper, culpa dimissa, simul etiam mortis æternæ suplicium, apud inferos constitutum, condonetur, tamen non semper contingit, quemadmodum à tridentina synodo declaratum est, ut Dominus peccatorum reliquias et pœnam, certo tempore definitam, quæ peccatis debetur, remittat etc.» p. 347: «D. etiam Bernardus duo affirmat in peccato reperiri,

fica la debilidad del niño incapaz de sostenerse solo.

Sin embargo, bajo una relacion, las obras satisfactorias tienen el carácter de verdaderas penas; y siempre, desde el nacimiento del cristianismo, los católicos las miraron igualmente bajo este punto de vista. Expliquémonos. Infringiendo la ley moral, el hombre comete una falta infinita que le es para siempre imposible reparar. Jesucristo pues, el justo por excelencia, se ha cargado con las iniquidades del mundo; y cualquiera que entre en relacion íntima con él recibe el perdon de sus pecados. Mas cuando Dios dió el decreto de la redencion, no le plugo eximir al hombre de las penas temporales que puede sufrir; y á menos de aniquilar su justicia para hacer brillar su misericordia, no podia establecer otro órden de cosas, tanto menos cuanto que el fiel se hace por el bautismo miembro del cuerpo de Jesucristo, y tiene poder para guardar los mandamientos. Asi la violacion de la ley hace al hombre digno de castigo, y su falta debe ser expiada aun

maculam animæ et plagam: ac turpitudinem quidem ipsam Dei misericordia tolli: verum sanandis peccatorum plagis valde necessariam esse eam curam, quæ in remedio pœnitentiæ adhibetur, quemadmodum enim sanato vulnere cicatrices quædam remanent, quæ et ipsæ curandæ sunt: ita in anima culpa condonata supersunt reliquiæ peccatorum purgandæ etc.» p. 332: «Sed illud in primis à sacerdotibus observari oportet, ut audita peccatorum confessione, ante quam pœnitentem à peccatis absolvat, diligenter curent ut si quid ille forte de re aut de existimatione proximi detraxerit, cujus peccati merito damnandus esse videatur, cumulata satisfactione compenset: nemo enim absolvendus est, nisi prius, quæ cujusque fuerint, restituere polliceatur. At quoniam multi sunt, quibus, et si prolixe pollicentur, se officio satis esse facturos, tamen certum est, ac deliberatum nunquam promissa exsolvere, omnino ii cogendi sunt, ut restituant etc.»

cuando se convierta. Vemos en la Escritura santa una multitud de ejemplos donde el pecador, aunque perdonado, está aun sujeto á castigos; lo que seria inexplicable si, una vez justificado, no fuese ya deudor en nada á la justicia divina.

Dijeron sin embargo los reformadores que Dios no aflige al hombre mas que para traerle á via recta que quiere sumir su alma en el dolor (1). Sin duda hubie-

(1) Un hecho referido por Salig, y que tuvo lugar en la conferencia de Ausburgo, manifiesta que al principio no rechazaba Lutero las obras satisfactorias, que él mismo acusaba á los católicos de relajamiento acerca de este punto. Hé aquí las palabras de Salig: (*Vollstændige historie der Augsb. Confess.* Historia completa de la Confesion de Ausburgo, l. II. c. 8. §. 7. p. 297.) «Sin embargo no puedo pasar en silencio lo que Cochléo cuenta de la sesion del primero y segundo dia. Como la tarde primera no se pudiese convenir sobre el artículo de la satisfaccion, se resolvió que el dia siguiente Cochléo y Melanchthon propondrian un medio propio á reunir los pareceres. Cochléo refirió pues un pasaje de Lutero concebido así: «Cuando nuestra madre la iglesia cristiana quiere detener la mano de Dios dispuesta á herirnos, castiga á sus »hijos imponiéndoles algunas obras satisfactorias á fin »de sustraerles de la venganza celestial. Asi es como los »ninivitas previnieron el juicio de Dios por las obras que »hicieron libremente. Estas penas voluntarias no son ab»solutamente indispensables (dicen los católicos), sino so»lamente hasta cierto punto. Es necesario que el pecado »sea vengado ó por nosotros, ó por los hombres, ó por »Dios; verdad que destruyen *estos otros* por su indulgen»cia. Si tuviesen buenos pastores, impondrian penas á »sus ovejas á fin de prevenir los castigos de Dios. Asi »Moisés hizo morir algunos israelitas á causa del becerro »de oro. (¿Cómo se trae aquí este ejemplo?) Mas lo me»jor seria que nos castigasemos nosotros mismos.» Estas palabras estan bien distantes del extravío en que cayó despues Lutero; entonces aun no habia rechazado todo lo

rán dejado un error tan deplorable solamente con haber interpretado bien estas palabras del hombre en lucha con la desgracia: *Lo he merecido bien.* ¡Oh! el sentimiento natural y la humildad saben ver en los padecimientos otra cosa que medios de correccion. Hay mas, es necesario rechazar las penas eternas reservadas al malvado desde que se nieguen las penas temporales impuestas al hombre justo. En efecto, trátese de la nocion y de la esencia de las penas, y no de lo que pueden tener de accidental. Si quereis pues que entre las manos de Dios no sean las penas mas que unos medios de salud, desde entonces no pueden ser destinadas unas

que incomoda y mortifica las pasiones del hombre corrompido.

Salig continúa: «Estas palabras de Lutero, que habian sido comunicadas por Cochléo, fueron leidas ante la comision por el doctor Eck sobre un pedazo de papel. Refiere aquí Cochléo que las siete *personas luteranas* se miraron un instante en un profundo silencio; Melanchthon, que estaba tambien allí, *se puso encarnado* y dijo: «Sé muy bien que Lutero ha escrito esto.» Y como no sabia mas que decir, el príncipe elector, Juan Federico, preguntó: «¿Cuándo ha escrito esto Lutero? ¿Hace ya diez años?» Entonces dijeron los católicos: «Importa poco el tiempo en que lo ha escrito Lutero: basta que haya sido tal su doctrina.» Sobre esto Brentzen y Schneplius salieron de sus casillas y dijeron que estaban allí no para defender los escritos de Lutero, sino para mantener su confesion de fe. En seguida Melanchthon dió su opinion por escrito de esta manera: «Pueden muy bien admitirse tres partes de la penitencia; el arrepentimiento, la confesion, *mas debe colocarse ante todo la absolucion*; en fin la satisfaccion que consiste en dignos frutos de penitencia.» Se quedó de acuerdo sobre este punto que por la satisfaccion los pecados no son perdonados en cuanto á la culpa; mas ¿es necesaria para el perdon de la pena temporal? Esta cuestion quedó controvertida. Hé aquí lo que refiere Cochléo. «Pues yo no quiero negar precisamente esta re-

veces á sanar al hombre, otras á castigarle, y si por el contrario son esencialmente vengativas, en todas partes y siempre deben conservar este carácter. Observemos ademas que estas dos hipótesis son igualmente falsas; porque de la misma manera que en Dios la bondad y la justicia estan estrechamente unidas, asi tambien las penas son remedios á la vez que castigos; cuando el hombre cierra su corazon á la misericordia, entonces únicamente siente los golpes de la venganza celestial. Asi los reformadores para ser consecuentes deben reformar la doctrina de la Escritura en órden á las penas de la otra vida.

lacion.» En vano hubiera ensayado ponerlo en duda: porque el pasaje de Lutero se encuentra todavía en *Assert. 41. art. contra indulgent. ad artic.* 5, tal como le refiere Salig segun Cochléo (véase el escrito de este último *de actis et scriptis Luth.* p. 200). Se concibe fácilmente el embarazo que esta cita causó en los estados protestantes: nunca ha visto con placer la iglesia luterana las variaciones de su fundador.

En cuanto al parecer de Melachthon, se acomoda muy bien con muchos pasajes de la Apología, donde reconoce tambien tres partes de la penitencia. Art. v: «Si quis volet addere tertiam, videlicet dignos fructus pœnitentiæ, hoc est mutationem totius vitæ ac morum in melius, non refragabimur.» Ved la generosidad de Melanchthon: quiere mas no oponerse á una opinion que se acomoda admirablemente á su doctrina respecto á la fe; pues las palabras citadas no establecen relacion alguna íntima, necesaria entre el perdon de los pecados y el cambio de vida. Hay mas: y es que nuestro autor da á la palabra *satisfaccion* una idea enteramente diversa que los católicos. Segun la doctrina universal, el designio de cambiar de vida está contenido en la contricion; de suerte que es el primer acto que concurre á la penitencia sacramental. Los protestantes dicen al contrario: El arrepentimiento consiste en los terrores de que es libertado el hombre por la absolucion, y es despues cuando la vida nueva tiene su

Ahora bien, la iglesia que ve en la penitencia sacramental una institucion divina, debe abrazar todas las relaciones del pecador con Dios; debe alimentar en el hombre la idea de que sus transgresiones son condenables; debe en fin mantener las penas en toda la extension de su significacion.

Tambien el representante de Cristo para fortificar al fiel en la virtud, le impone castigos, penas propiamente dichas. Hé aquí el punto de vista bajo el que se miraban en los primeros siglos las penitencias impuestas á los pecadores públicos, y es una asercion desmentida por la historia que no hayan tenido por objeto mas que reconciliar con la sociedad de los fieles. Nunca la iglesia se ha separado de Jesucristo como se ha hecho en estos últimos tiempos fuera del catolicismo, se creyó siempre instituida para administrar los intereses de la justicia divina, como tambien para derramar sus favores.

Ademas, las obras satisfactorias no derogan en manera alguna los méritos de la redencion.. En efecto, es-

principio. Hé aquí pues lo que Melanchthon llama la tercera parte de la penitencia; mas este cambio de vida no es nada menos que la satisfaccion exigida por la iglesia. En aquel tiempo, segun vemos, en las negociaciones religiosas no se hacia gran escrúpulo del doblez.

Por lo demas los luteranos abandonaron bien pronto sus principios sobre la satisfaccion; pues en el instante que se hacia de la vida nueva una parte integrante de la penitencia, veian desplomarse toda su doctrina respecto á la fe. Hé aquí cómo Melanchthon se empeñó en unas contradicciones confusas; en vano procuraba suplir la insuficiencia de la nueva enseñanza, cuando no queria abandonar sus principios fundamentales. Asi es como despues de haber concedido dos partes de la penitencia en su declaracion referida por Cochléo, añade á continuacion que se *debe contar ante todo la absolucion*; como si todas estas partes no debiesen existir al mismo tiempo; como si no se las debiese colocar sobre la misma línea.

tas obras no deben ser confundidas con la satisfaccion obrada por el Salvador; mas bien no tienen valor sino en cuanto son producidas por su divino espíritu; el Hijo del Altísimo que las ofrece á su Padre, es por quien merecen las misericordias de Dios (1).

A pesar de esta doctrina expresa de los católicos, los protestantes no han podido convencerse nunca de que no obscurecen la gloria de Cristo, han acusado siempre á la iglesia de conceder demasiado á la justicia del hombre.

Esta objecion, por ser tan absurda, no sorprende en la boca de los novadores cuando se recuerdan sus principios sobre la justificacion. ¿Con qué título hubieran exigido obras satisfactorias? ¿bajo forma de restitucion? Mas esto hubiera sido proclamar las buenas obras necesarias para la salvacion. ¿Como medios de conversion, como penas medicinales? Entonces se presentaba la doctrina de que el hombre debe obrar con la gracia, que el perdon de los pecados depende de la santificacion. ¿Hubieran hecho en fin de la satisfaccion una parte integrante del sacramento? Desde el principio rechazaron la posibilidad de los preceptos, y para hacer sentir al pecador esta posibilidad, se le impone la obligacion de satisfacer á la justicia divina. De manera que de cualquier lado que se mire la satisfaccion, es incompatible con la nueva enseñanza (2).

(1) *Concil. trident.* sess. XIV. c. 8: «Neque vero ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum. Nam qui ex nobis, tamquam ex nobis nihil possumus; eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus. Ita non habet homo unde glorietur, sed omnis glorificatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ: qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur à Patre.»

(2) Melanchth. *Loc. theolog.* p. 65: «Quid enim videtur

A la doctrina de las obras satisfactorias y medicinales se une el dogma de las indulgencias. Desgraciadamente no se puede negar, abusos deplorables, desórdenes graves pudieron muy bien empeñar á los sectarios en la via del error; pero los grandes ingenios, los restauradores del Evangelio; mas, los enviados de Dios — pues Lutero queria se le mirase como tal — rechazan la verdad á causa del abuso que de ella se ha hecho (1)? Desde los primeros siglos han entendido los católicos por *indulgencia* el perdon de la penitencia impuesta por la iglesia. Este favor era concedido cuando el pecador, dando señales de enmienda parecia poder pasarse sin los remedios que le habian sido prescriptos, y era juzgado digno de obtener con la absolucion del sacerdote el perdon de la pena temporal (2).

Posteriormente algunos teólogos han dado á la palabra *indulgencia* una significacion mas extensa; pero como su doctrina no forma artículo de fe, no tenemos que ocuparnos de ella en este lugar. Relativamente al

magis convenire, quam ut sint in ecclesia publicorum scelerum satisfactiones? At illæ obscurarunt gratiam.» Calv. *Instit.* l. IV. c. 4. §. 25: «Talibus mendaciis oppono gratuitam peccatorum remissionem: qua nihil in Scripturis clarius prædicatur.»

(1) *Concil. Ancyr.* (a. 314.) c. V. (Hard. *Concil.* tom. I. p. 273: «Τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι, ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον. Πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος, καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω· καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω.» Conc. Nicæn. a. 325. c. XII. I. l. 327: «Ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις προσήκει ἐξετάζειν τὴν προαίρεσιν, καὶ τὸ εἶκος τῆς μετανοίας. Ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγαθοεργίαις τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται.» cf. concil. Carth. IV. c. 75.

(2) En la primitiva iglesia la absolucion no era concedida sino despues del cumplimiento de la satisfaccion.

dogma católico, el concilio de Trento ha definido solamente que la iglesia tiene la facultad de conceder indulgencias, y que son útiles cuando son dispensadas con sabiduría (1).

A continuacion veremos cómo la doctrina del purgatorio se une á la de las obras satisfactorias.

§. XXXIV.

Doctrina católica sobre el sacramento del altar y sobre la misa.

El grande objeto que abordamos da margen á las controversias de la mas alta importancia; y veremos todas las contrariedades doctrinales reflejarse en este único punto, y dibujarse con una claridad mas viva todavía. Por otra parte ¿la iglesia cristiana posee un culto santo, lleno de vida y verdad? Tal es la importante, la inmensa cuestion que es necesario decidir en este momento.

Segun la clara enseñanza de Cristo y de los apostóles; segun la tradicion constante, unánime de todas las

(1) *Concil. Trident.* xxv. decret de indulgent. En el mismo decreto el concilio reprueba y prohibe severamente los abusos en la dispensacion de las indulgencias: «In his tamen concedendis moderationem, justa veterem et probatam in ecclesia consuetudinem adhiberi cupit: ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus vero, qui in his irrepserunt, et quorum ocassione insigne hoc indulgentiarum nomen ab hæreticis blasphematur, emmendatos et correctos cupiens, præsenti decreto generaliter statuit pravos quæstus omnes pro his consequendis, unde plurima in christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse. Cæteros veros, qui ex superstitione, ignorantia, irreverentia, aliunde quomodocunque provenerunt.... mandat omnibus episcopis, ut diligenter quisque hujusmodi abusus ecclesiæ suæ colligat, eosque in prima synodo provinciali referat, etc.»

iglesias, enseñan los católicos que Jesucristo está realmente presente en la eucaristía; que el Dios todopoderoso que convirtió el agua en vino en las bodas de Cana (1), convierte de la misma manera la sustancia de pan y de vino en el cuerpo y en la sangre de Jesucristo. En consecuencia le adoramos sobre nuestros altares (2), exaltamos su bondad, su amor, su misericordia; dilatados por una alegría enteramente divina, nuestros corazones hacen brillar, en los himnos y cánticos, los sentimientos de piedad de que estamos abrasados (3).

(1) *Concil. Trident.* sess. XIII. c. 4. «Quoniam autem Christus, redemptor noster, corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit; ideo persuasum semper in ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta hæc sinodus declarat, per consecrationem panis et vini, conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus. Quæ conversio convenienter et proprie à sancta catholica ecclesia transsubstantiatio est apellata.»

(2) Loc. cit. c. 5: «Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quia omnes in Christi fideles pro more in catholica ecclesia semper recepto latriæ cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeat. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit à Christo Domino, ut sumatur, institutum. Nam illum eumdem Deum præsentem in eo adesse credimus, quem Pater æternus introducens in orbem terrarum, dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei, quem magi procidentes adoraverunt, quem denique in Galilæa ab apostolis adoratum fuisse Scriptura testatur.»

(3) Conocida es la prosa siguiente:

Lauda Sion Salvatorem,
Lauda ducem et pastorem,
In hymnis et canticis.
Quantum potest, tantum aude,
Quia major omni laude:
Nec laudare sufficis.

Esta es pues la creencia sobre que descansa el sacrificio de la misa; sacrificio tan antiguo como la iglesia en cuanto á su esencia, y cuyas formas principales encontramos ya en los siglos II y III. Para poner la doctrina católica en toda su luz, debemos anticipar algo sobre el artículo de la iglesia.

Considerada bajo una relacion, la iglesia representa, de una manera viva, á Jesucristo manifestándose y obrando al través de todos los siglos: eternamente continua su obra; todos los dias renueva la obra de la redencion.

El Salvador no solamente ha vivido en ella diez y ocho siglos, sino que no ha desaparecido de enmedio de nosotros; mas viviendo siempre en su iglesia, la revela su presencia bajo formas sensibles. En la predicacion de su palabra, él mismo es el doctor eterno, asociándose al hombre por las aguas del bautismo, perdonando al pecador, fortificando al adolescente, bendiciendo la union de los esposos, se une en la Eucaristía á todos los que suspiran hácia la vida bienaventurada; él es el que consuela y anima al moribundo; él es el que consagra los órganos por los que su infatigable bondad derrama todos estos beneficios y favores. Mas si Jesucristo, oculto bajo un velo terreno, debe continuar hasta al fin la obra que ha comenzado sobre la tierra, se sigue que, en todos tiempos, se immola á su Padre

Laudis thema specialis,
Panis vivus et vitalis,
Hodie proponitur, etc.

Un himno dice:

Pange lingua gloriosi
Corporis mysterium,
Sanguinisque pretiosi,
Quem in mundi pretium,
Fructus ventris generosi
Rex effundit gentium, etc.

por el género humano. Luego debemos encontrar en su iglesia la representacion viva de este sacrificio; porque el Salvador celebra en él su existencia inmortal (1).

Esforcémonos á penetrar el dogma católico en toda su profundidad; ¡ojalá pudiese nuestra doctrina ser comprendida por los protestantes (2)! Jesucristo se ha

(1) *Concil. Tridcnt.* sess. XXII. c. 1. «Is igitur Deus, et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo patri oblaturus erat, ut æternam illic redemptionem operaretur: quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in cœna novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectæ sponsæ suæ ecclesiæ visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium; quo cruentum illud, semel in cruce peragendum, representaretur, ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quæ à nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur, etc.» c. 2: «Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet sancta synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, si cum vero corde, et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac pœnitentes ad Deum accedamus.»

(2) A fin de hacer resaltar mejor la doctrina católica sobre el inefable misterio, referiremos algunos pasajes de las liturgias ya de la iglesia de Oriente, ya de la de Occidente. Las liturgías orientales llevan ordinariamente el nombre de los fundadores de las iglesias en que estan en uso; asi es que la liturgia de la iglesia de Jerusalem es llamada liturgia de Santiago; la de la iglesia de Alejandría de san Marcos etc. Toman tambien su título de los obispos que se sirven de ellas: decimos, por ejemplo, la liturgia de san Juan Crisóstomo, de san Basilio, de san Cirilo etc. Respeto á la época en que han sido introducidas en las iglesias, no puede determinarse con tanta precision. Sin embargo no hay duda que existian ya en el siglo IV, puesto que los monofisitas de Siria y

inmolado sobre la cruz por nuestros pecados. Mas como el hijo de Dios que ha muerto y resucitado, ha querido, segun sus propias palabras, residir en la Eucaristía, á Jesucristo presente de una manera mística y solamente visible á los ojos de la fe, la iglesia ha substituido (por

de Egipto que se separaron de la iglesia católica mediado el siglo V la poseian lo mismo que los griegos ortodoxos. Por otra parte Cirilo de Jerusalem, en sus catéqueses, cita muchos lugares de la liturgia de Santiago y san Juan Crisóstomo, que explica un gran número de pasajes sacados igualmente de diferentes liturgias, las supone existentes ya mucho tiempo antes. Pues el primero floreció hácia fines del IV siglo, y el II á mediados. En fin se encuentra tan maravillosa conformidad de principios y aun de formas entre las liturgias orientales y las de la iglesia de Occidente, que debe necesariamente admitirse que se remontan á una época en que los cristianos no estaban aun esparcidos por toda la tierra. En el siglo II, habla ya Ireneo de la invocacion (ἐπίκλησις) y en el III hace mencion san Cirilo del prefacio con el *sursum corda*, ἄνω τὸν νοῦν ὁ τὰς καρδίας, que se halla en todas las liturgias (consúltese á *Bonarer. liturg.* l. II. c. 10). Véase sobre la edad de las liturgias una excelente disertacion de Renaudot: *Disertatio de Lit. Orient. orig. et auctor.* t. II. París 1716, y Lienhart. *antiquis liturgiis*. Argentorati. 1829.

En la liturgia de san Juan Crisóstomo (Goar, *Euchologium sive rituale Græcorum*, París, 1647. p. 70) hé aquí la primera oracion que hacen los fieles (in missá fidelium): «Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων, τῷ καταξιώσαντι ἡμᾶς παραστῆναι καὶ νῦν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, καὶ προσπεσεῖν τοῖς οἰκτιρμοῖς σου ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Πρόσδεξαι ὁ Θεὸς τὴν δέησιν ἡμῶν, ποίησον ἡμᾶς ἀξίους γενέσθαι προσφέρειν σοι δεήσεις καὶ ἱκεσίας, καὶ θυσίας ἀναιμάκτους ὑπὲρ παντὸς τοῦ λαοῦ σου, καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς, οὓς ἔθου εἰς τὴν διακονίαν σου ταύτην, ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματός σου τοῦ ἁγίου ἀκατακρίτως καὶ ἀπροσκόπτως ἐν

órden del Salvador, véase Luc. XXII. 20) el Cristo histórico y accesible á los sentidos corporales; es decir, ha tomado el uno por el otro. porque el Cristo que há padecido y el Cristo eucarístico no son mas que uno. Asi el Cordero de Dios, en el augusto misterio, es to-

καθαρῷ μαρτυρειω τῆς συνειδήσεως ἡμῶν επικαλεῖθαι σε εν παντὶ καιρῷ, καὶ τόπω, ἵνα εἰσακούων ἡμῶν, ἵλεως ἡμῖν εἴης εν τῶ πλήθει δῆς σῆς αγαθοτετος.»

Mientras el canto querúbico hace el sacerdote entre otras esta súplica (p. 72): «Εὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος, καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος, Χριστὲ ὁ Θεοσ ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δαξαν διαπέμπομεν, σὺν τῶ ανάρχω σου Πατρὶ καὶ τω παναγιω, καὶ αγαθω, καὶ ζωοποιω σου Πνεύματι· νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· αμὴν.»

Mas abajo (p. 75.):

El Sacerdote dice: «Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου προσχωμεν την ἁγιαν ανακφορὰν εις εἰρήνη (?) προσφέρειν.»

El coro: «Ελεον εἰρήνης, θυσιαν αἰνέσεως.»

El sacerdote: «Ἡ Χαρις τοῦ Κυριου ἡμῶν Ἰησοῦ Κριστοῦ, καὶ ἡ αγαπη τοῦ Θεοῦ, και Πατρος, καὶ ἡ κοινωνια τοῦ ἁγιου Πνεύματος, εἴη μετὰ παντων ἡμῶν.»

El coro: «Καὶ μετὰ τοῦ πνευματος σου.»

El sacerdote: «Ανω σχῶμεν τὰς καρδίας.»

El coro: «Εχομέν πρὸς τὸν Κύριον.»

El sacerdote: «Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ.»

El coro: «Αξιον καὶ δίκαιόν εστιπροσκυνεῖν Πατέρα υἱὸν καὶ αγιου Πνεῦμα, τριαδα ὁμοούσιον καὶ αχώριστον.»

El sacerdote: «Αξιον καὶ δικαιον σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ αἰνεῖν, σοι εὐχαριστεῖν, σὲ προσκυνεῖν ἐν παντὶ τόπω τῆς δεσποτειας σου. σῦ γὰρ εἶ Θεὸς ἀνεκφραστοσ, ἀπερινοητος, αορατος, ακατάληπτος αεὶ ὢν, ὡσαυτως ὢν, κ. τ. λ.

En la liturgia de san Basilio (Goar *Euchology*. p. 162.) la primera oracion de los fieles está asi concebida:

«Σὺ Κύριε κατέδειξας ἡμῖν τὸ μεγα τοῦτο τῆς σωτηρίας μυστηρίων, σὺ κατηξιωσας ημᾶς τοὺς ταπεινοὺς καὶ αναξιους δούλους

davía la víctima de propiciacion por los pecados del mundo. En efecto, para expresarnos con la precision posible, el sacrificio de la cruz no es mas que una parte de un conjunto orgánico: toda la vida del Salvador, sus acciones, sus padecimientos y su muerte no forman

σου, γίγνεσθαι λειτούργους τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου. Σὺ ἱκάνωσον ἡμᾶς τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰς τὴν διακονίαν ταύτην, ἵνα ἀκατακρίτως στάντες ἐνώπιον τῆς ἁγίας δόξης σου, προσάγωμέν σοι θυσίαν αἰνέσεως. Σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσι. Δὸς Κύριε καὶ ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων, καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων, δεκτὴν γίγνεσθαι, τὴν θυσίαν ἡμῶν, καὶ εὐπρόσδεκτον ἐνώπιόν σου. »

Hé aquí la oracion del ofertorio (p. 164):

« Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ κτίσας ἡμᾶς, καὶ ἀγαγὼν εἰς τὴν ζωὴν ταύτην, ὁ ὑποδείξας ἡμῖν ὁδοὺς εἰς σωτηρίαν, ὁ χαρισάμενος ἡμῖν οὐρανίων μυστηρίων ἀποκάλυψιν, σὺ εἶ ὁ θέμενος ἡμᾶς εἰς τὴν διακονίαν ταύτην ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματός σου τοῦ ἁγίου. Εὐδόκησον δὴ Κύριε τοῦ γενέσθαι ἡμᾶς διακόνους τῆς καινῆς σου διαθήκης, λειτουργοὺς τῶν ἁγίων σου μυστηρίων· πρόσδεξαι ἡμᾶς προσεγγίζοντας τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου· ἵνα γενώμεθα ἄξιοι τοῦ προσφέρειν σοι τὴν λογικὴν ταύτην, καὶ ἀναίμακτον θυσίαν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων, καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων· ἣν προσδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος· ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς ὁ Θεὸς καὶ ἔπιδε ἐπὶ τὴν λατρείαν ἡμῶν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν ὡς προσεδέξω Ἄβελ τὰ δῶρα, Νῶε τὰς θυσίας, Ἀβραὰμ τὰς ὁλοκαρπώσεις, Μωσέως καὶ Ἀρὼν τὰς ἱερωσύνας, Σαμουὴλ τὰς εἰρηνικάς· ὡς προσεδέξω ἐκ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων τὴν ἀληθινὴν ταύτην λατρείαν· οὕτω καὶ ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν πρόσδεξαι τὰ δῶρα ταῦτα ἐν τῇ χρηστότητί σου Κύριε· ἵνα καταξιωθέντες λειτουργεῖν ἀμέμπτως τῷ ἁγίῳ, σου θυσιαστηρίῳ, εὕρωμεθα τὸν μισθὸν τῶν πιστῶν καὶ φρονίμων οἰκονόμων, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ φοβερᾷ τῆς ἀνταποδόσεώς σου τῆς δικαίας. »

En la liturgia de san Marcos, en práctica en la iglesia de Alejandría, dice el sacerdote á la elevacion de la hostia

mas que un inmenso sacrificio, un solo acto de amor y de misericordia. A la verdad este acto se compone de muchos momentos; mas ninguna de sus partes constituye la obra maestra de la bondad divina. La voluntad

(Renaudot, *Liturg. orient. Coll.* tom. I. pag. 145.): «Πάντα δὲ ἐποίησας διὰ τῆς σῆς σοφίας, τοῦ φωτὸς τοῦ ἀληθινοῦ, τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι εὐχαριστοῦντες, προσφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην, ἣν προσφέρει σοι Κύριε πάντα τὰ ἔθνη, ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ μέχρι δυσμῶν· ἀπὸ ἄρκτου καὶ μεσημβρίας· ὅτι μέγα τὸ ὄνομά σου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσφέρεται τῷ ὀνόματι ἁγίῳ σου, καὶ θυσία καὶ προσφορά.»

En la liturgia de Santiago, de la cual se sirven los jacobitas ó monofisitas de la Siria, y que les era comun con la iglesia de Jerusalem, hace el sacerdote esta súplica (Renaudot. tom. II. p. 30):

«Deus pater, qui propter amorem tuum erga homines magnum et ineffabilem, misisti filium tuum in mundum, ut ovem errantem reduceret, ne avertas faciem tuam à nobis, dum sacrificium hoc spirituale et incruentum celebramus: non enim justitiæ nostræ confidimus, sed misericordiæ tuæ. Deprecamur ergo et obsecramus clementiam tuam, ne in judicium sit populo tuo mysterium hoc, quod institutum nobis est ad salutem: sed ad veniam peccatorum, remissionem insipientiarum, et ad gratias tibi referendas: per gratiam, misericordiam, et amorem erga homines unigeniti filii tui per quem et cum quo te decet gloria.»

Continúa el sacerdote (p. 32.):

«Memoriam igitur agimus, Domine, mortis et resurrectionis tuæ è sepulcro post triduum, et ascensionis tuæ in cœlum, et sessionis tuæ ad dexteram Dei patris: rursumque adventus tui secundi, terribilis et gloriosi, quo judicaturus es orbem in justitia: cum unumquemque remuneraturus es secundum opera sua. Offerimus tibi hoc sacrificium terribile et incruentum, ut non secundum peccata nostra agas nobiscum, Domine, neque secundum iniquitates nostras retribuas nobis, sed secundum mansue-

de Cristo de entregarse á nosotros sobre nuestros altares, entra tambien en esta grande inmolacion; porque

tudinem tuam et amorem tuum erga homines magnum et ineffabilem, dele peccata nostra, servorum nempè tuorum tibi supplicantium. Populus enim tuus et hæreditas tua deprecatur te et per te et tecum Patrem tuum, dicens, etc.»

En el misal gótico, leemos (Mabillon. *de Liturg, Gallic.* Par. 1720. p. 210):

«Sacrificiis presentibus, Domine, quæsumus, intende placatus: quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur, sed quod iisdem muneribus declaratur, offertur, immolatur, sumitur (scil. Christus).»

En el misal de los francos (loc. cit. p. 318): «Sacrificium, Domine, quod desideranter offerimus etc.» p. 319: «Hanc igitur oblationem servitutis nostræ, sed et cunctæ familiæ tuæ quam tibi offerimus etc.»

En el antiguo misal galicano, estan las oraciones siguientes (loc. cit. p. 334): «Sacrificium tibi Domine celebrandum placatus intende: quod et nos à vitiis nostræ conditionis emundet, et tuo nomini reddat acceptos: et communicatio præsentis osculi perpetuæ proficiat charitati.» p. 385: «Descendat precamur, omnipotens Deus, super hæc, quæ tibi offerimus, verbum tuum sanctum; descendat inæstimabilis gloriæ tuæ Spiritus; descendat antiquæ indulgentiæ tuæ donum: ut fiat oblatio hæc Hostia spiritualis in odorem suavitatis accepta: etiam nos famulos tuos per sanguinem Christi tua manus invicta custodiat.—Libera nos ab omni malo omnipotens æterne Deus: et quia tibi soli est præstandi potestas, tribue, ut hoc solemne sacrificium sanctificet corda nostra, dum creditur; deleat peccata, dum sumitur.» ¿Nos permitirán los protestantes transcribir algunos pasajes de la liturgia romana? «Suscipe, sancte Pater, omnipotens æterne Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus, offero tibi Deo meo vivo et vero, pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis meis, et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus christianis vivis atque defunctis: ut mihi et illis proficiat ad salutem in vitam æternam.

figura entre los méritos que nos son imputados (*). El sacrificio de la misa es pues un verdadero sacrificio: mas no se puede sin embargo separarle de la vida del Salvador, segun aparece claramente del objeto de su institu-

»Offerimus tibi Domine calicem salutis, tuam deprecantes clementiam: ut in conspectu divinæ majestatis tuæ, pro nostra et totius mundi salute cum odore suavitatis ascendat.

»In espiritu humilitatis, et in animo contrito suscipiamur à te Domine ut sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi Domine Deus.

»Suscipe, Sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini nostri etc. Suscipiat Dominus hoc sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostram totiusque ecclesiæ suæ sanctæ.

Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum, supplices rogamus ac petimus, uti acepta habeas, et benedicas hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata in primis quæ tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica: quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum etc. (La oracion que acaba de leerse está en todas las liturgias). Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est, et nota devotio, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus: pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ: tibique reddunt vota sua æterno Deo, vivo et vero.»

Se encuentra desde la mas remota antigüedad en todas las liturgias la memoria de las principales acciones del Salvador, oraciones para los vivos y para los difuntos y la conmemoracion de los santos.

Seria demasiado largo referir todos estos pasajes.

(*) La eucaristía es la continuacion, ó mas bien el complemento de la redencion. En la Encarnacion, ha to-

cion (1). En esta última parte de su sacrificio, nos da Jesucristo todo lo que ha hecho por nosotros: su inmolacion, de objetiva que era, se ha hecho subjectiva, propia á cada uno de nosotros en particular. Inmolándose el Redentor sobre la cruz nos es todavía extraño; en

mado Dios la naturaleza humana; en la eucaristía, está asociado el hombre á la naturaleza divina (II Petr. I 4). El misterio inefable, dice el concilio de Trento, encierra alguna cosa por la virtud de las palabras sacramentales; lo demas solo está allí por *concomitancia*. ¿Luego qué encontramos allí en virtud de la consagracion? ¿La divinidad? No, no está allí mas que por la union inseparable de las dos naturalezas. ¿Qué pues? El cuerpo y la sangre del Salvador, su humanidad: *Hoc est corpus meum*. Asi en la Encarnacion, dice Estio: la divinidad marcha la primera y la humanidad en seguida; pero en el sacramento de nuestros altares, la humanidad se presenta delante de la divinidad. Jesucristo, pudo decir: *Hoc est corpus meum deificatum*; y entonces hubiera tenido el primer lugar la divinidad ¿Por qué no lo ha hecho? Porque queria transportar el hombre á Dios, queria hacernos participantes de la naturaleza divina. ¡O misterio por siempre adorable! ¡O prodigio de amor: no era bastante, divino Jesus, haberos humillado hasta nuestra nada, sino que nos elevais hasta Dios! (*N. D. T. F.*)

(1) En la obra que tiene por título: *Annæ Comnenæ supplementa*, Tubinga 1832, t. IV. p. 18.—23; el autor M. Tafel refiere un fragmento de la *Panoplia* de Nicetas, la cual aun no está impresa. Este fragmento es, á nuestro parecer, el monumento mas antiguo donde se ha puesto en cuestion si la misa es un verdadero sacrificio. El ha tratado á Soterichos Panteugonos que vivia en el siglo XII bajo Manuel Comneno. Sostenia Soterichos que el Salvador, sobre nuestros altares, no es ofrecido á Dios mas que en un sentido impropio. Condenado por los obispos griegos retractó este error de la manera mas expresa. Su retratacion no se encuentra ya en el escrito de Nicetas. mas nosotros la hemos hecho imprimir en la *Tübinger*

el culto, es nuestro bien propio, nuestra víctima. Allí se entregó por todos los hombres; aquí se comunica á cada uno de nosotros; allí no es mas que víctima, aquí está reconocido y adorado como tal.

Segun el objeto que acabamos de asignarle, el sacrificio eucarístico puede ser considerado bajo un doble punto de vista. En primer lugar como la iglesia

Quartalschrift (*). Héla aquí: «Ὁμοφρονῶ τῇ ἁγίᾳ καὶ ἱερᾷ συνόδῳ ἐπὶ τῷ τὴν θυσίαν καὶ τὴν νῦν προσαγομένην καὶ τὴν τότε προσαχθεῖσαν παρὰ τοῦ μονογενοῦς καὶ ἐνανθρωπήσαντος λόγου. καὶ τότε προσαχθεῖσαν (dice la copia del acta de París, mas evidentemente es necesario leer προσαχθῆναι) καὶ νῦν πάλιν, προσάγεσθαι, ὡς τὴν αὐτὴν οὖσαν καὶ μίαν, καὶ τῷ μὴ οὕτω φρονοῦντι ἀνάθεμα. Κἄν τι πρὸς ἀνατροπὴν εὑρίσκηται λεγραμμένον, ἀναθέματι κατυποβάλλω. Ἡ ὑπογραφὴ Σωτήριχος ὁ Παντεύγονος.» En francés: «Creo con el santo y sagrado sínodo que el sacrificio que se ofrece ahora y se ha ofrecido en otro tiempo por el Hijo único de Dios, el Verbo hecho hombre, se ofrece todavía en la actualidad, puesto que es una sola y misma cosa. El que piense de otra manera sea anatematizado. Y si se encuentra alguna cosa escrita contra esta creencia, la someto al anathema. Firmado Soterichos Panteugonos.»

(1) *Escrito trimestrial de Tubinga* publicado por MM. Mœhler, Hirscher, Drey y Herbst. De todos los diarios religiosos que se publican en Alemania, el de Tubinga es sin contradiccion el mas sabio y profundo. M. Mack, que se muestra el digno sucesor del célebre exégeta Feilmoser; M. Lang, profesor de derecho canónico; M. Schœnweiler, director del seminario católico; MM. Eisenbach, Hefele, etc. le han provisto de muchos artículos notables. Cedemos al deseo de indicar algunas de las obras de M. Hirscher, el poeta de la teología moral: *Meditaciones sobre los evangelios de Cuaresma*, Tubinga 1853. *Teología moral*, 3 vol. ibid. 1835. *Catequesis*, ibid. *Missæ genuinæ notio*, 1821. *Sobre las indulgencias*, 1829. *Relacion del evangelio segun el método escolástico*, 1823. Todas estas obras se consideran en Alemania como otras tantas obras maestras. Querriamos tambien dar á conocer la *Introduccion de M. Drey á la teología*, sus *investigaciones sobre las contribuciones y los cánones de los apóstoles*, su escrito sobre *los concilios*: la *introduccion* de M. Herbst *al antiguo Testamento* el *Comentario* de M. Mack *sobre las epístolas pastorales de san Pablo*; los trabajos de M. Lang sobre el derecho canónico, etc. etc.; mas esto nos llevaría muy lejos. (N. D. T. F.)

reconoce no deber su existencia sino á la encarnacion del Hijo de Dios, debemos considerarle como un sacrificio de alabanzas y de acciones de gracias. La iglesia se declara incapaz de ofrecer á Dios su reconocimiento de otra manera que entregándole el que se ha hecho la víctima del mundo, exclama: «En vuestra misericordia nos habeis mirado como hijos vuestros en Jesucristo; permitid que por Jesucristo, vuestro Hijo, presente enmedio de nosotros, os adoremos como nuestro Padre, en los sentimientos del mas vivo reconocimiento. ¡Ay! Nada poseemos, nada que pueda seros agradable mas que Jesucristo; recibid nuestra ofrenda con misericordia.» Tales son las palabras que pronuncian los fieles por boca del sacerdote, manifestando que Cristo se ha hecho su víctima, y que continúa siendo su mediador cerca de Dios. Asi es que Jesucristo presente en la eucaristía es el que ofrecemos al Padre celestial, mas no nuestras adoraciones, nuestras alabanzas, y acciones de gracias. Sin duda que la presencia de Cristo inspira en los corazones el mas vivo reconocimiento, el mas ardiente amor, pero estos sentimientos considerados en sí mismos, son indignos de las misericordias de Dios. Jesucristo, víctima en el culto, es una fuente inagotable de piedad y de devocion; mas para esto es necesario que esté presente al hombre, que el alma pueda unirse á él como á su objeto exterior.

En segundo lugar, los fieles se reconocen pecadores y se esfuerzan á apropiarse mas y mas los méritos de la redencion. Pues, bajo este punto de vista, el sacrificio de nuestros altares llega á ser un sacrificio propiciatorio, estrecha constantemente los lazos que nos unen á Dios. El Salvador, presente enmedio de nosotros, no cesa de decir á su Padre en el cielo: «Mira en mí con piedad este pueblo fiel y arrepentido:» y á sus hermanos sobre la tierra: «*Venid á mí todos*

los que estais cargados y fatigados, y yo os aliviaré; cualquiera que se vuelva hácia mí en la sinceridad de su corazon, obtendrá misericordia, perdon y gracia.» Las liturgias griegas y latinas dicen que, en la accion santa, se ofrece el mismo Jesucristo á su Padre, que es á la vez la víctima y el sacrificador. Respecto á nosotros, reconociendo en el Salvador eucarístico el Cordero de Dios que se ha entregado por los pecados del mundo á la elevacion de la hostia exclamamos poseidos de sentimientos de amor, de confianza, de arrepentimiento y humildad: *O Jesus, vos sois por quien vivo, por quien muero; sea yo con vos en la vida y en la muerte* (*).

Parécenos ahora bien claro que la fe en la presencia real es el fundamento de toda la doctrina católica sobre la misa. Negad que Jesucristo está presente sobre nuestros altares, y la celebracion de la cena no es mas que la conmemoracion del sacrificio de la cruz; lo mismo que un cuadro, un símbolo cualquiera, reproduce en nuestra memoria una persona que nos fue querida. Mas si, por el contrario, admitimos que el Salvador continua habitando entre nosotros, entonces lo pasado se hace presente; entonces los méritos de Jesucristo, todo lo que ha hecho por nosotros se encuentra unido á su persona divina; está sobre el altar segun es y con todas sus obras, en una palabra, es una verdadera víctima. ¡Qué encantador lenguaje habla esta creencia al corazon! ¡Cuán vivamente obra sobre el entendimiento y la voluntad, como si la memoria debiera hacernos presente á Jesucristo alejado diez y ocho siglos! Segun nuestra doctrina, él mismo nos manifiesta su amor, su bondad y misericordia; está siempre entre nosotros lleno de gracia y verdad.

(*) Este acto de ofrenda se halla en todos los libros de oraciones alemanes. (*N. D. T. F.*)

Así, considerada como sacrificio, la misa es la celebracion de los favores concedidos al hombre en Jesucristo; pues inmolando á Dios una víctima sin mancha, tiene por objeto, ya expresar el vivo reconocimiento de los fieles, ya aplicarnos sin cesar los méritos de la redencion. ¿Y quién no ve cuántas virtudes inspira esta doctrina en los corazones? Aproximando á nuestro entendimiento todos los beneficios y acciones del Salvador, produce la fe, la esperanza y caridad; en una palabra, todos los sentimientos que exige la presencia de un Dios tres veces santo; y despues el Cordero celestial ofrecido en holocausto, nos obtiene la gracia divina que desarrolla y fecunda estas santas disposiciones. Como, segun los católicos, la santificacion está estrechamente unida al perdon de los pecados; como por otro lado no obra la gracia en el hombre si no obra él con ella, de aquí podrá ya concluir el observador que no es bastante asistir corporalmente á la accion santa para que produzca su efecto.

El sacrificio de la misa se ofrece tambien por los vivos y por los difuntos. En la inmolacion de Cristo, pedimos al cielo por todas las personas que nos son queridas, las recomendamos á la clemencia del Dios de las misericordias. El cristiano no puede concentrarse en sí mismo; se extiende su caridad á todos los hombres; pero ¿con cuánta mas razon debe pensar en sus hermanos en el misterio de amor? ¿Cuánto debe pedir el perdon de los pecados del mundo? La sociedad de los fieles con los bienaventurados y las potestades superiores es renovada tambien en la santa oblacion; porque los espíritus consumados estan unidos al divino Salvador, y no podemos contemplar su obra sin ver al mismo tiempo todos sus efectos. En fin uniendo al sacrificio toda nuestra existencia, todos nuestros movimientos, ofrecemos á Jesucristo nuestros dolores y placeres, nuestras lágrimas y alegrias. En una pala-

bra, en la celebracion de la memoria de Cristo, el bienhechor del género humano, glorificamos y suplicamos á nuestro Padre celestial; en los padecimientos le pedimos fuerzas y consuelos; en la prosperidad la abnegacion de nosotros mismos, el desprendimiento de los bienes de la tierra.

Sin embargo, no hemos considerado la misa hasta aquí sino como sacrificio; es necesario mirarla ahora bajo otro punto de vista. Asi que, lo hemos dicho ya, confiesan los fieles que no encuentran en sí mas que indigencia y corrupcion; que, sin la víctima eucarística, nada poseen que pueda ser agradable á Dios. En la idea de esta profunda miseria, se abandonan á la bondad divina en Jesucristo, esperando su gracia y misericordia. Por este acto de confianza y de abnegacion, el fiel está, por decirlo asi, fuera de sí mismo; se ha separado de su existencia alejada de Dios, para solo vivir en Jesucristo y por Jesucristo. Pues desde este momento puede el Salvador entrar en el corazon de su discípulo, unirse á él por la comunion; el cristiano desde entonces puede estar lleno de la sustancia divina. Y si en la actualidad no comulgan ya todos los fieles cada domingo, como en los primeros siglos, debe recaer la falta sobre su tibieza y no sobre la iglesia; porque todas las oraciones de la accion santa suponen una comunion de parte de todos los asistentes. Por lo demas la iglesia exhorta encarecidamente á sus hijos á unirse de espíritu á la comunion del sacerdote, á fin de recibir á Jesucristo al menos espiritualmente (1).

(1) *Concil. Trid.* sess. XIII. c. VIII: «Quoad usum autem recte et sapienter Patres nostri tres rationes hoc sanctum sacramentum accipiendi distinxerunt. Quosdam enim docuerunt sacramentaliter dumtaxat id sumere, ut peccatores, alios autem spiritualiter, illos nimirum; qui voto propositum illum cœlestem panem edentes, fide vi-

Hé aquí el culto que damos á Dios sobre nuestros altares: culto inefable, profundamente religioso, lleno de vida y de verdad. Sin duda el hombre carnal que no puede creer todavía en la encarnacion del Hijo de Dios, porque conoce bien que admitiendo este misterio, debe volver todo su corazon hácia Jesucristo; este hombre sin duda no puede ver en la misa mas que supersticion, error y locura. Constantemente nos invita á confesar nuestra debilidad, nuestra nada; despues, representacion viva del amor inmenso, eterno, que nos ha dado hasta su Hijo único, despierta el mas vivo reconocimiento, la mas ardiente caridad. Cualquiera que se declara contra este acto, quiere arrastrarse sobre la tierra, ó bien no ve allí mas que las *ceremonias*, las *genuflexiones del sacerdote* y el *traje que lleva al altar*. El que desconozca las necesidades del corazon del hombre, asi como el elevado objeto del celestial libertador en la institucion de los sacramentos; sobre todo el que, á ejemplo de los maniqueos, rechace estos divinos misterios como carnales y groseros; aquel tambien encontrará necesariamente el dogma católico inconcebible. A los ojos de este hombre, el culto no es espiritual sino en cuanto es falso: los buenos pensamientos que excita dentro de si por la sola fuerza de su entendimiento, los *sublimes contemplaciones en las cuales se ejercita* (*), los firmes proyectos, las santas resoluciones que forma en su corazon; á Dios solo, al Cristo ideal es á quien las presenta, mas no al Cristo que ha padecido y que habita entre nosotros. Y sin em-

va, quæ per dilectionem operatur, fructum ejus, et utilitatem sentiunt; tertios porro sacramentaliter simul et spiritualiter: hi autem sunt, qui se prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti, etc.»

(*) Se reconocen las palabras de J. J. Rousseau.

(*N. D. T. F.*)

bargo, por el hecho de la manifestacion del verbo, el culto del corazon debe tener un fundamento exterior; debe, en su forma, representar al Salvador en medio de los padecimientos, porque se ha revelado como víctima por los pecados del mundo. Mas cómo el hombre que ha comprendido toda la encarnacion del Hijo de Dios, que ve con alegría que está en él ahora depositar la vida aparente para volver á tomar una vida real y divina; el hombre que sabe que la doctrina del perdon de los pecados y de la divinizacion de nuestro ser no puede serle de ventaja alguna, en tanto que no la realice dentro de sí; ¿cómo este hombre, decimos, puede no honrar en la misa una institucion divina? Hé aquí, para nosotros, una cosa inconcebible.

Despues de esta exposicion estamos en el caso de responder á la principal objecion de los protestantes. Dicen: La misa aniquila el sacrificio consumado sobre la cruz, ó al menos inspira prevencion, porque le representa como imperfecto é insuficiente. ¿Mas quién no ve que haciéndonos eternamente presente la inmolacion del Salvador, la misa supone y confirma la sangre derramada sobre el Calvario, y que bien lejos de borrarla de la memoria, la inspira al contrario en todos los corazones? ¿No es pues el mismo sacrificador, la misma víctima quien se entregó sobre el monte santo, y quien se inmola aun sobre el altar?

Sin embargo, como, á pesar de la evidencia de esta verdad, repitieron los reformadores mil veces la objecion de que se trata, debe tener profundas raices en el protestantismo. Procuremos descubrir la filiacion de este error.

La creencia de que Jesucristo se ofrece en sacrificio en la Eucaristía llega á destruir el pecado hasta en el fondo de los corazones, penetra el interior del hombre y produce una vida enteramente nueva (1). Asi admi-

(1) Lutero, *de Capticitate Babyl.* Opp. ed. Jen.

tiendo esta institucion de la misericordia divina, es el hombre forzosamente conducido á la doctrina de la justificacion interior, y reciprocamente es necesario rechazar el misterio inefable una vez desechada esta doctrina. En efecto, si la sangre del Cordero celestial

tom. II. pág. 279. b. y 280, pinta las impresiones que habia hecho en él, en su juventud, el culto católico; mas estos dichosos recuerdos fueron debilitándose, y se extinguieron en fin para siempre. Hé aquí las palabras de Lutero: «Est itaque missa, sed secundum substantiam suam, proprie nihil aliud, quam verba Christi prædicta: *Accipite et manducate* etc. Ac si dicat: Ecce ò homo peccator et damnatus, ex mera gratuitaque charitate, qua diligo te, sic volente misericordiarum patre, his verbis, promitto tibi, ante omne meritum et votum tuum, remissionem omnium peccatorum tuorum et vitam æternam. Et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam et sanguinem fundam, morte ipsa hac hanc promissionem confirmaturus, et utrumque tibi in signum et memoriale ejusdem promissionis relicturus. Quod cum frequentaveris, mei memor sis, hanc meam in te charitatem et largitatem prædices et laudes et gratias agas. Ex quibus vides, ad missam digne habendam, aliud non requiri, quam fidem, qua huic promissioni fideliter nitatur, Christum in suis verbis veracem credas, et sibi hæc immensa bona esse donata, non dubitet. Ad hanc fidem mox sequetur sua sponté dulcissimus affectus cordis, qua dilatatur et impinguatur spiritus hominis (hæc est charitas, per Spiritum Sanctum in fide Christi donata) ut in Christum, tam largum et benignum testatorem, rapiatur, *fiatque peritus alius et novus homo*. Quis enim non dulciter lacrymetur, imo præ gaudio in Christum pene examinetur, si credat fide indubitata, hanc Christi promissionem inæstimabilem ad se pertinere? Quomodo non diliget tantum Benefactorem, qui indigno et longe alia merito tantas divitias et hæreditatem hanc æternam, præveniens offert, promittit et donat?» Comp. sancti Asselmi *Orationes*, n. XXV. —

no purifica el corazon del hombre; si tantos beneficios no excitan en nosotros vivos sentimientos de amor y de reconocimiento; si, á la vista de este inmenso abatimiento, todo nuestro ser no se ofrece en holocausto al Señor, entonces dudamos con derecho de nuestra propia santificacion, y diremos con los protestantes que la justicia de Jesucristo no se nos imputa mas que bajo una relacion exterior. Ahora debemos comprender las palabras del católico á la elevacion de la hostia: *¡Ó Jesus! que toda mi existencia esté en vos para siempre.* Observemos sin embargo que los reformadores pudieron empeñarse en el error por numerosos y deplorables abusos, especialmente por la indiferencia y la tibieza de los católicos; y ademas de esto ignoraban las tradiciones de los primeros siglos sobre la sagrada Eucaristía. Por lo demas no se puede negar que, bajo un concepto, toda su doctrina no sea favorable al sacrificio de la misa; mas como apercibiesen vagamente en este culto alguna cosa infinitamente mas profunda que su sistema, fueron conducidos por una pendiente insensible á rechazar el misterio adorable de nuestros altares.

Resta todavía hacer algunas observaciones particulares. Y en primer lugar enseña la iglesia que, por las palabras sacramentales, la sustancia del pan y del vino se convierte en cuerpo y en sangre del divino Salvador. Esta doctrina ocupa un lugar importante en el sistema católico. ¿Y quién no piensa al punto en el cambio moral que transforma todo nuestro ser? ¿Quién no re-

xxxv. Opp. edit. Gerberon. Par. 1721. p. 264. et seq.

Dice Lutero, loc. cit. p. 281: «Ita possum quotidie, imo omni hora, missam habere, dum quoties voluero, possum mihi verba Christi proponere et fidem meam in illis alere.» Esto es verdadero en sí, mas estas palabras vertidas aquí sin modificacion alguna hacen inútiles los sacramentos y el culto público que debe reposar sobre alguna cosa exterior

cuerda que por nuestra union con el Redentor acaba el hombre terreno y comienza el hombre celestial, de tal manera que no vivimos ya, sino que Cristo es el que vive en nosotros? Lutero no pudo ver jamás á Jesucristo solo en la eucaristía, siempre se presentaban á su entendimiento el pan y el vino; asi como á sus ojos en el hombre regenerado dos voluntades, la una espiritual y la otra carnal, se entregan á un combate á muerte, sin que la segunda pueda nunca convertirse en la primera.

Por otra parte esta misma creencia es la expresion mas formal de la objetividad del alimento divino, porque nos manifiesta la sustancia material aniquilada ante el alimento superior. Enseñado con mas ó menos claridad en tal ó cual época, mas existente siempre en la iglesia (1), este dogma ha sido definido expresamen-

(1) En la liturgia de san Juan Crisóstomo (Goar *Euchelog*. p. 77.) dice el diácono: «Εὐλογησον δέσποτα τὸν ἅγιον ἄρτον.» Responde el sacerdote: «Ποιησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τιμιον σωμα του Κριστου σου.» Entonces suplica el diácono al sacerdote bendiga el vino; y dice el sacerdote; «Τὸ δὲ ἐν ποτηριω τουτω τιμιον αἷμα του Κριστου σου,» y sobre las dos especies: «Μεταβαλὼν τω Πνεύματι σου τω ἁγιω.» Se encuentra en la liturgia de san Basilio, p. 166, hasta las mismas expresiones. Leemos en la de la iglesia de Alejandría (Renaudot. *Collectio liturg. orient.* tom. I. p. 157: «Επι δὲ εφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους, καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταυτα τὸ Πνευμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα ταυτα ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος Θεος.—Καὶ ποιήσῃ τὸ μεν ἄρτον σωμα.... τὸ δὲ ποτήριον, αἱμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτου του Κυριου καὶ Θεου καὶ Σωτῆρος, καὶ παμβασιλέως ἡμων Ἰησου Χριστου.»

El cánon de los etiopes dice (loc. cit. p. 504): «Ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem, quos proposuimus super hoc altare spirituale tuum. benedic, sanctifica et purifica illos; et transmuta hunc panem, ut fiat corpus tuum purum, et quod mistum est

te en la edad media, entonces que un misticismo panteista, confundiendo lo finito é infinito, identificaba á Dios Padre con el mundo, á Dios Hijo con la idea eterna del hombre, y al Espíritu Santo con los sentimientos religiosos. Lo hemos dicho ya, estas monstruosidades fueron defendidas por muchas sectas gnósticas, despues por Amauri de Chartres, David de Dinant etc. La revelacion cristiana no era á los ojos de estos herejes mas que la revelacion del hombre: no veian en los sacramentos mas que lo que ponemos en ellos: debian pues rechazarlos como inútiles. Identificando la naturaleza con el Ser Supremo creian participar de la esencia infinita; ¿cómo hubieran admitido medios exteriores para divinizarlos? En estas circunstancias pareció necesario proclamar de nuevo la antigua creencia y presentar á la luz todas sus consecuencias. Ahora bien, la doctrina de la transustanciacion, es decir, el cambio de una sustancia creada en un alimento que diviniza al hombre, enunció de la manera mas clara el dogma católico contra estas diferentes sectas, que olvidaban que Jesucristo hizo un mundo nuevo, lejos de haber sido producido él por el mundo. Ademas esta es la época á que se remonta la fiesta del Santísimo Sacramento (1). Como en esta solemnidad aparecia Cristo fuera

in hoc calice, sanguis tuus pretiosus.» Sobre lo cual Renaudot hace esta observacion, p. 527: «Veram mutationem significat vox Æthiopica, rei scilicet unius in aliam, ut agnoscit ipse Rudolphus in Lexicis suis: multique Scripturæ loci in quibus usurpatur, palam faciunt. Si vel levissima de ejus significatione esset dubitatio, vox coptica, cui respondet, et versiones arabicæ illam plene discuterent.»

(1) Una multitud de pasajes manifiestan que la adoracion sube mucho mas alto que á la edad media, á la ignorancia sola pertenecia negar este hecho. Sin hablar del testimonio mucho mas antiguo de Orígenes, leemos en la

del hombre, viniendo á nosotros de una manera externa, fue imposible desde entonces confundirle con los actos del entendimiento humano. Por la doctrina de la transustanciacion el cristianismo con todos sus dogmas se muestra una revelacion exterior, teniendo á Dios por autor inmediato. Cuando comenzaron los reformadores á dogmatizar, era tanto mas urgente erigir de nuevo esta enseñanza, cuanto que entonces un falso espiritualismo invadia tambien todas las clases y condiciones.

Finalmente, en la iglesia católica se ha establecido el uso de no administrar la eucaristía sino bajo una sola especie. Este es un punto de pura disciplina que no entra en el dogma universal (1).

Ademas esta costumbre no ha sido introducida por ley alguna, sino que era ya general cuando la ley ha venido á confirmarla. Por otra parte, y esto no es menos conocido, los monasterios que suprimieron los primeros el uso del cáliz fueron impulsados por los mas puros motivos: por el piadoso temor de profanar la sangre del Altísimo. Para el que admite la presencia real este temor no puede ser supersticioso; y el católico, instruido por la Escritura y tradicion, sabe que puede abstenerse del caliz sin alejarse del espíritu de Cristo, sin privarse de las bendiciones del sacramento. Aproximándose á la santa mesa con sus hermanos en la fe, todavia hay el consuelo de ver que nadie es conducido

liturgia de san Juan Crisóstomo (Goar, *Euchology*. p. 81): «Εἶτα (á la elevacion de la hostia): προσκυνεῖ ὁ ἱερεὺς, καὶ ὁ διακονος, εν ῷ εστιν τοπῳ· λέγοντες μυστικως τρις· ὁ Θεὸς ἱλασθητι μοι τω ἁμαρτωλω. — Και ὁ λαως ὁμοιως παντες μετ' ευλαβειας προσκυνουσιν (*).»

(*) Entonces (á la elevacion) se prosternan el sacerdote y el diácono, diciendo tres veces en voz baja: O Dios, tened piedad de mí, *pobre pecador*. — Y todos los fieles se prosternan igualmente con devocion.

(1) *Concil. Trident.* sess. XXI. can. I.—IV. sess. XXII. decret. sup. concess. Calicis.

allí por un gusto carnal, desórden que existe demasiado en las iglesias separadas.

Cuando los zuinglianos nos acusan de mutilar el sacramento, los zuinglianos que le han quitado el cuerpo y la sangre adorable para solo dejar pan y vino, se nos recuerda el pasaje del evangelio en que nuestro Señor dice á los fariseos (Matth. XXIII. 24.): *Guias ciegos, que colais el mosquito y os tragais un camello.* Por lo demas veriamos con gozo dejado á la libertad de cada uno el uso del cáliz, lo que acontecerá sin duda cuando el voto general se pronuncie en favor de esta costumbre con tanta energía como opuesto se ha manifestado despues del siglo XII.

§. XXXV.

Doctrina de los luteranos y de los reformados acerca de la eucaristía.

Apenas habian proseguido su carrera los reformados durante algunos años que se vieron, nacer en la doctrina respecto á la eucaristía contrariedades de la mas alta importancia. Lutero á la verdad defendió la presencia real; mas una palabra de Pedro de Ailly (*), mas bien por cierto que la Escritura santa, le hizo rechazar la transustanciacion (1).

(*) Este sabio cardenal habia dicho que, sin el dogma de la transustanciacion, seria mas fácil concebir la presencia real. (*N. D. T. F.*)

(1) Se lee tambien en la Confesion de Ausburgo, art. X: «De cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in cœna Domini, et improbant secus docentes.» En el texto primitivo se encuentran las palabras *sub specie panis et vini*; pero fueron borradas por Melanchthon desde 1531. Hé aquí lo que dice Salig en su *historia completa de la Confesion de Augsburgo*, vol. III. c. 1. p. 171: «En la edicion

Partiendo de los principios erigidos en la reforma sobre los sacramentos en general, Carlostadio, profesor en Witenberga, impugnó la presencia de Cristo en la

de 1530, de la cual se presentó un ejemplar á Cárlos V, el artículo décimo estaba asi concebido: «Respecto á la cena del Señor, enseñan que el cuerpo y la sangre de Cristo están verdaderamente presentes bajo las *apariencias del pan y del vino*, que son ofrecidas al fiel en la comunion; y rechazan la doctrina contraria.»

Lutero abolió tambien la misa privada, y hé aquí por qué: «Voy á haceros, dice, una pequeña confesion, Padre mio; vos me dareis la absolucion. Me encuentro despierto á media noche; entonces el diablo me hace este discurso (el diablo me ataca y atormenta frecuentemente durante la noche): «Escucha, profundo doctor: hace quince años has dicho la misa casi todos los dias. ¿Qué has hecho? Un acto de idolatría has adorado, no el cuerpo de Jesucristo, sino el pan y el vino; lo has adorado y presentado á las adoraciones de los demas.» Yo respondí: ¿No he sido ordenado sacerdote por mi obispo? ¿No he seguido las órdenes demi iglesia? Dijo el diablo en seguida: «Los turcos y los infieles no obran tambien por la órden de su iglesia....; ¿y qué sucederia si tu crisma y ordenacion fuese falsa como la de los turcos?» Entonces un sudor mortal, bañó mi frente, mi corazon palpitó y tembló violentamente. El diablo sabe estrechar, instar sus argumentos, su poderosa palabra oprime, aterra, aniquila. La cuestion y la respuesta se hacen sentir á la vez. ¡Qué terrible voz! ¡Qué energía de expresion! ¡Qué varonil y vigorosa elocuencia! Yo lo sé demasiado, él puede ahogar á los hombres durante la noche; puede sumir al alma en una angustia tan extremada, que destroce este cuerpo perecedero. Asi es que muchos han sido hallados muertos por la mañana en su lecho. Hé aquí cómo me asaltó en esta disputa. Yo no querria mas, no, por todo lo de este mundo, pasar por angustias tan espantosas. Escuchad ahora cómo atacó mi ordenacion.

«Tú lo sabes no tienes mucha fe en Jesucristo.....»

Lutero refiere aquí los largos razonamientos del diablo,

eucaristía, y hemos visto que del mismo punto de vista, no es fácil responder á sus objecciones (*). Respecto á las pruebas directas sobre las que edificó su enseñanza, nada mas pobre y mezquino; pero lo que él no pudo hacer, Zuinglio y Ecolampadio que vinieron en su auxilio lo hicieron con bastante habilidad.

Lo hemos observado ya mas de una vez, los primeros reformadores suizos no tenian mas que ideas mezquinas y pobres; mas parecen aquí haberse superado á sí mismos. Segun su doctrina, la cena no es mas que el recuerdo de los padecimientos y muerte del Salvador; y si vieron en ella alguna cosa mas profunda, apenas lo notamos en sus escritos (1).

despues continúa: «Los santos papistas van á derramar sobre mí toda la hiel de su sátira, diran: Hé aquí este gran doctor que no sabe responder al diablo.... Si yo fuese papista y el diablo me dejase tranquilo, sabria bien responderle; porque yo soy tambien uno de los esforzados que no tienen miedo de diez hombres cuando estan solos. ¡Mas que no oyen la voz del diablo! Su lenguaje sobre la iglesia, sobre los antiguos usos, su parla no seria larga... No dudo que Emser y Ecolampadio hayan sido ahogados de esta manera.» (Obras de Lutero. edit. allem. de Jena. tom. VI. p. 82—83. b.). Esta cita nos ha llevado un poco lejos, pero hemos visto cuál era el maestro de Lutero.

(N. D. T. F.)

(*) Este pesado reformador habia apostado, con el vaso en la mano á que renovaria las opiniones de Berengario contra la presencia real.

(1) Huldrici Zuinglii. Opp. tom. II. En su memoria intitulada: *Illustrissimis Germaniæ principibus in conciliis Ang. congreg.* p. 546 et seq., estableció una doctrina que no seria desaprobada por los racionalistas del dia. Dice: Quo factum est, ut veteres dixerint corpus Christi vere esse in cœna: id autem duplici nomine, cum propter istam, quæ jam dicta est, certam fidei contemplationem, quæ Christum ipsum in cruce propter nos deficientem nihil minus præsentem videt, quam Stephanus carnalibus

Ademas nuestros dos reformadores, si bien llegaron á las mismas consecuencias, interpretaron de diverso modo el versículo 26 del capítulo XXVI de san Mateo. Zuinglio (*) pretendia que el verbo ἐστὶ quiere decir *significa*, mientras que Ecolampadio lo tomaba en su sentido natural, mas la palabra σῶμα, decia, está usada metafóricamente por *figura de mi cuerpo*.

Aunque Lutero en esta época habia rechazado ya la transustanciacion, sostuvo sin embargo la presencia real con toda su ruda vehemencia, es verdad (**); pero con mucho talento tambien; porque cuando combate

oculis ad desteram patris regnantem videret. Et adseverare audeo, hanc Stephano revelationem et exhibitionem sensibiliter esse factam, ut nobis exemplo esset, fidelibus, cum pro se paterentur, eo semper modo adfore, non sensibiliter, sed contemplatione et solatio fidei.» p. 549. «Cum paterfamilias peregre profecturus, nobilissimum annulum suum, in quo imago sua expresa est, conjugi matrifamiliæ, his verbis tradit. En me tibi maritum, quem absentem teneas et quote oblectes. Jam illi paterfamiliæ Domini nostri Jesucristi tipum gerit. Is enim abiens eclesiæ conjugi suæ imaginem suam in cœnæ sacramento reliquit.»

(*) Tambien se le apareció á Zuinglio un espíritu para inspirarle un texto contra la presencia real. ¿Era el diablo, esta vez, quien razonaba contra el augusto misterio? Nuestro autor no lo decide positivamente; dice que era un fantasma blanco ó negro. (*N. D. T. F.*)

(**) Lutero decia que «el diablo habia tomado posesion del cuerpo de los zuinglianos: que estaban endiablados, superendiablados y perendiablados: que su lengua era falaz, movida al capricho de Satanás, infundida y transfundida en su veneno infernal.» Segun estas palabras podia Lutero, como lo hace frecuentemente en sus escritos, alabarse de haber defendido bien la presencia real. Bayle no se equivocó en decir: «Dos sectarios que se embrollan, se odian mas que al tronco de que estan separados.» (*N. D. T. F.*)

en favor de la verdad es un atleta invencible, incomparable; y sus escritos contra Zuinglio merecen todavía nuestra atencion.

Entre los dos partidos fluctuaron constantemente sin punto de parada Capiton y el deferente Bucero; y se esforzaron inútilmente en traer su creencia á una expresion clara y precisa (1).

Calvino tomó igualmente un camino intermedio: dotado de una gran sagacidad, hubiera podido formular su doctrina con toda la sencillez apetecible, si no hubiera preferido envolverse en cierta obscuridad. Enseñó que el cuerpo de Cristo está realmente presente en la sagrada cena, que asi lo recibe el fiel en la mesa del

(1) *Confess. tetrapolitana*, cap. XVIII. p. 352 et seq.: «Singulari studio hanc Christi in suos bonitatem semper deprædicant, qua is non minus hodie, quam in novissima illa cœna, omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cum hanc cœnam, ut ipse instituit, repetunt, verum suum corpus verumque suum sanguinem, vere edendum et bibendum, in cibum potumque animarum: quo illæ in æternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis, et illi in ipso vivant et permaneant, in die novissima in novam et immortalem vitam per ipsum resuscitandi etc.» Como dijese tambien Zuinglio que Jesucristo está realmente presente en la eucaristía; como por otra parte estaba en relacion íntima con las ciudades de la Alemania superior, nadie tenia confianza en las palabras que acabamos de citar. Dijo Salig (*Historia completa de la confesion de Augsburgo*, vol. II. cap. 12. p. 400): «En muchos puntos la confesion de las cuatro ciudades era verdaderamente segun el espíritu del cristianismo; pero en el artículo de la sagrada cena tenia muchos equívocos, de tal manera que podia interpretarse en el sentido de Zuinglio lo mismo que en el de Lutero..... Por esta razon, sobre este último capítulo, debia ser interpretada segun las cartas citadas por nosotros, de Bucero y de Melanchthon.»

Señor; mas entendia por esto que, al tiempo de la suncion de los elementos terrenos, que no son mas que la figura del cuerpo y de la sangre adorables, emanando una virtud celestial del espíritu del Salvador, se derrama sobre el fiel (1). En la conferencia de Zurich vió Calvino abrazados sus principios por los reformados de la Suiza, y despues fueron sancionados por todos los símbolos del partido (2).

(1) Calvin. *Institut.* l. IV. c. 17. fol. 502. *Consens. tig.* Calvin. opp. tom. VIII. p. 648.

(2) *Confess. helvet.* II. art. XX. XXII. p. 99 et seq.: «Cœnam vero mysticam,» leemos en el artículo XXII, «suis verè ad hoc offert, ut magis magisque in illis vivat, et illi in ipso: non quod pani et vino corpus domini et sanguis vel naturaliter uniantur, sed quod panis et vinum ex institutione domini symbola sunt, quibus ab ipso domino per ecclesiæ ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio non in periturum ventris cibum, sed in æternæ vitæ alimoniam exhibeatur. Hoc sacro cibo ideo sæpe utimur, quoniam hujus monitu in crucifixi mortem sanguinemque fidei oculis intuentes ac salutem nostram non sine cœlestis vitæ gustu et vero vitæ æternæ sensu meditantes hoc spirituali, vivifico intimoque pabulo ineffabili cum suavitate reficimur ac inenarrabili verbi lætitia propter inventam vitam exultamus, totique ac viribus omnino nostris omnibus in gratiarum actionem, tam pro admirando Christi erga nos beneficio effundimur etc.» Este pasaje debia estar colocado en la categoría de los de la confesion tetrapolitana. *Confessio gall.* art. XXXVI. p. 123: «Affirmamus sanctam cœnam domini, alterum videlicet sacramentum esse nobis testimonium nostræ cum domino nostro Jesu Christo unitionis, quoniam non est dumtaxat mortuus semel et excitatus à mortuis pro nobis, sed etiam vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine, ut unum cum ipso facti vitam cum ipso communem habeamus. Quamvis enim nunc sit in cœlis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum judicaturus: credimus tamen eum arcana et

Hagamos todavía algunas observaciones. Las disputas que dividian á los reformadores afligian profundamente á los nuevos cristianos. Ademas de que proveian de armas á los católicos, destruian la union entre las iglesias protestantes; union tanto mas apetecible entonces, cuanto que la guerra civil comenzaba á inflamarse en Alemania. Los sacramentarios sobre todo (asi llamaba Lutero á los discípulos de Zuinglio, de Carlostadio, &c.) se encontraban en la mas crítica posicion. Pequeño rebaño en Israel no contaban partidarios mas que en cuatro ciudades: iban á sucumbir bajo los golpes de sus adversarios. Asi en la dieta de Augsburgo en 1530 hicieron todos sus esfuerzos para ser admitidos á comunion. Mas en vano agotaron, bajo la direccion del artificioso Bucero, todos los subterfugios del equívoco: sus tentativas se frustraron ante la lealtad alemana de Lutero, que marchitó su fraseologia capciosa. En el tratado de paz concluido en Nuremberg solo se admitió á los que reconocian la confesion de Ausburgo.

Asi la opinion moderada, por la cual se procuraba conciliar todos los partidos, debió mas bien su orígen á

incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia per fidem apprehensa. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficatiæ et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius, quoniam hoc mysterium nostræ cum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturæ superet: denique quoniam cum sit divinum ac cœleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest.» *Confessio anglic.* art. XXXVIII. p. 137: «Cœna domini non est tantum signum mutuæ benevolentiæ cristianorum inter sese, verum potius est sacramentum nostræ per mortem Christi redemptionis. Atque adeo rite, digne et cum fide sumentibus, panis, quem frangimus, est communicatio corporis Christi: similiter poculum benedictionis est communicatio sanguinis Christi.»

los intereses políticos que á la conviccion religiosa de sus autores. Sin embargo se vió engrosarse de dia en dia el número de sus adictos. El mismo Melanchthon no permaneció extraño á ellos: al contrario, llevó la complacencia hasta introducir en su favor algunos cambios (1) en las ediciones que aparecieron hácia 1540 de la confesion de Augsburgo. Como los partidarios de esta doctrina decian expresamente que Jesucristo está presente en la cena, que su cuerpo es ofrecido en la comunion; como por otra parte la nueva confesion de Augsburgo favorecia cierta confusion de ideas, se llegó á decir bien pronto, despues de la muerte de Lutero, que la opinion de los sacramentarios era ortodoxa conforme á los reformadores witenbergenses.

El desgraciado Juan de Lasko, sin recurso, sin asilo, temiendo por su libertad, habia hecho tambien algunos cambios en la fórmula presentada al emperador. Los protestantes en masa se sublevaron contra el impio, le llenaron de ultrajes, hasta disputarse quién le daria el último puntapie. ¿Qué diremos ahora de Melanchthon? ¿Tenia derecho á modificar, á cambiar la confesion de Augsburgo porque era su redactor? Su doblez, en una palabra, su bellaquería será una mancha eterna en su memoria. A fin de aprender por su boca la ver-

(1) Hé aquí los cambios obrados por Melanhthon:

Se lee en las primeras ediciones: «De cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Christi *vere adsint et distribuantur* vescentibus in cœna Domini, *et improbant secus docentes.*» Es necesario observar que tambien ha desaparecido aquí el *sub specie panis et vini*; mas esto no es, dice Salig (en la obra citada vol. III. c. 1. p. 477), un cambio esencial, *in realibus.*

El texto corregido dice: «De cœna Domini docent, quod *cum* pane et vino vere *exhibeantur* corpus et sanguis Christi, vescentibus in cœna Domini.» Por lo demas esta diferencia resaltará mejor á continuacion.

dadera doctrina de su padre en la fe, venian de todas partes las iglesias á consultarle con una entera confianza. ¡Y bien! recurriendo al equívoco, respondia el santo reformador por medio de extensos y largos rodeos, se servia de expresiones embrolladas que se destruian unas á otras. Finalmente, algunos meses antes de su muerte, cuando ya nada tuvo que temer por su persona, abrazó abiertamente los principios de Calvino. Por lo demas los sucesores de Melanchthon se manifestaron, en punto á hipocresía, dignos discípulos de su maestro; y se aprobarian los justos castigos que les preparó el elector de Sajonia si no hubiesen sido, en parte al menos, demasiado rigorosos (*).

Asi los luteranos no solamente tenian que defender la doctrina primitiva de su iglesia, sino que les era necesario aun formularla con sencillez y precision. Lo que hicieron de la manera siguiente: Calvino decia á la verdad que se recibia realmente á Jesucristo en la cena; mas esta comunion, proseguia, no tiene lugar mas que por la fe, en el momento en que el cuerpo de Cristo es ofrecido al hombre. De donde se sigue que

(*) Los mismos luteranos no han condenado á Melanchthon con menos severidad. Hé aquí lo que declararon en pleno sínodo: «Cambiando y recambiando eternamente sus escritos, ha dado armas á los pontificales, ha reducido los fieles á no saber ya á qué atenerse sobre la verdadera doctrina. Sus *Lugares teológicos*, añaden, serán llamados mejor *juegos teológicos.*» (*Colloc. Altenb.* p. 502, 503). No sorprenderán estas variaciones cuando se recuerde que tenia por regla fundamental que *los artículos de fe debian ser cambiados con frecuencia, acomodados á los tiempos y circunstancias.* Si volviese Melanchthon á reformar su reforma, segun este principio, negaria los deberes mas esenciales de la moral, negaria la inspiracion de la sagrada Escritura, negaria la divinidad de Jesucristo y negaria el cristianismo. Si se pidiesen pruebas de esto, se darian. (*N. D. T. F.*)

entre el alimento celestial y el elemento material no hay sino una union pasajera accidental. ¿Qué opusieron á esto los luteranos? Definieron en el libro de la Concordia que el cuerpo de Jesucristo es dado *en*, *con y bajo el pan.*

Ademas, segun el doctor de Ginebra, el hombre unido á Cristo por el amor y por la fe, es decir, el predestinado, puede solo recibir el cuerpo y la sangre adorables. El incrédulo pues no recibe mas que el pan y el vino. Para obviar este error estableció el libro de la Concordia que los indignos reciben tambien el cuerpo del Salvador mas para su condenacion.

En fin, para apuntalar su opinion, decian los sacramentarios que estando el Señor sentado á la diestra de su Padre, no puede estar en la eucaristía. Repitieron frecuentemente esta objecion en la conferencia de Poissy, y Beza se arrojó á decir que Cristo está tan distante de la eucaristía como el cielo del infierno. Por otra parte Lutero y sus discípulos habian ya sostenido que el Salvador está presente en todas partes aun en cuanto á su humanidad (*ubiquitas corporis Christi*). A instigacion del reformador Brenz, esta monstruosa opinion habia sido desde luego reconocida en el símbolo de los Witenbergenses; en fin consagrada despues por el libro de la Concordia, fue proclamada dogma de fe. Se replicó pues á los reformados, que en relacion á Dios no podia tratarse ni de derecha, ni de izquierda, porque está en todo lugar; asi que Jesucristo está tambien en todas partes en cuanto á su humanidad.

Aquí se toca la doctrina de la *comunicacion de idiomas*, doctrina que fue frecuentemente una tea de discordia entre los protestantes; pues los reformados acusaban á los luteranos de no admitir mas que una naturaleza en Jesucristo, y estos echaban en cara á sus adversarios de caer en la herejía de Nestorio (1).

(1) *Solid. Declar.* p. 659 — 691 — 724.

FIN DEL PRIMER TOMO.